جامــعة منــتوري قسنـطـينة
قسم علم الإجتماع
ماجيستير في علم الإجتماع البيئة

**العنوان**

# دلالات الإستقرار في المكان

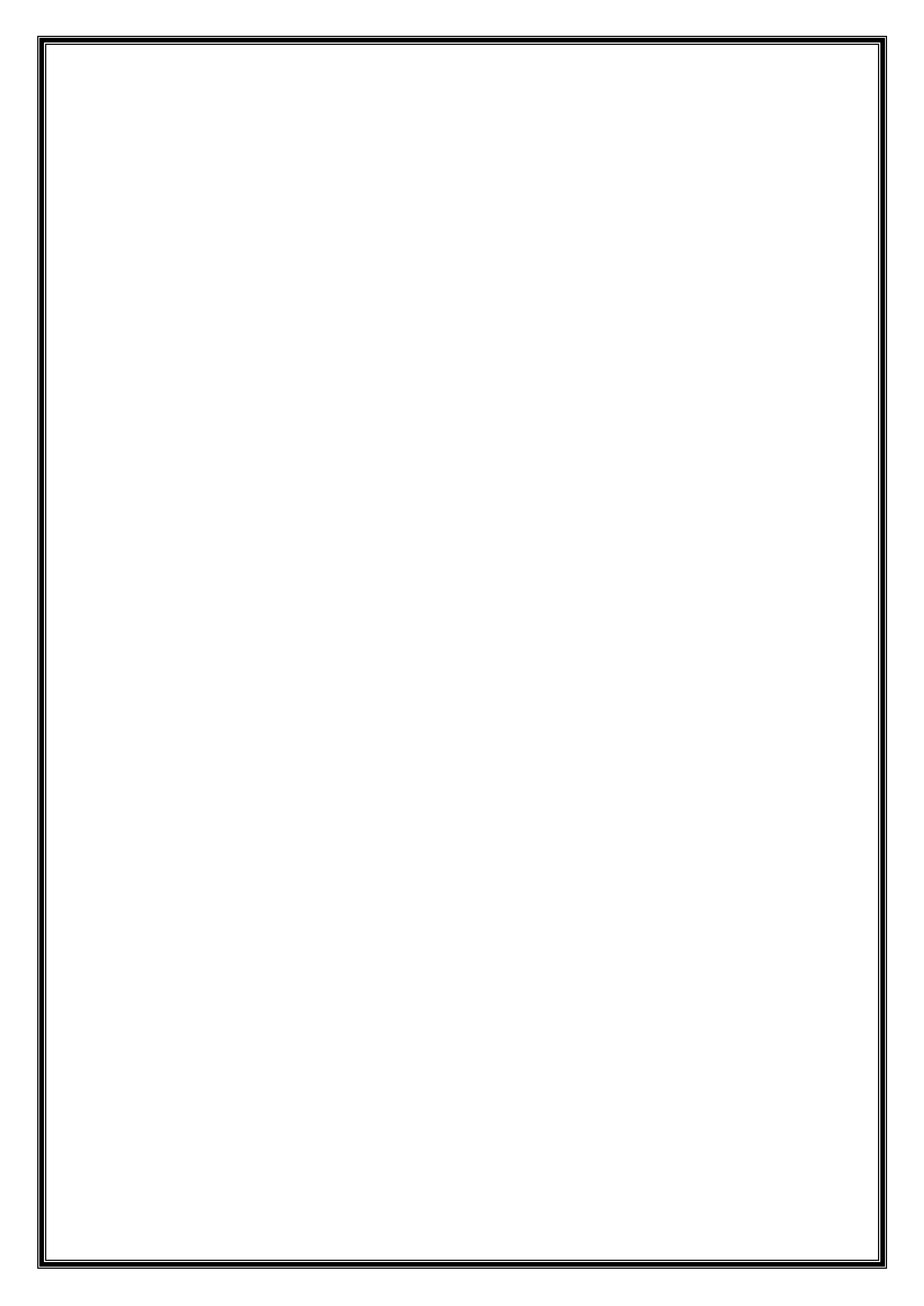
آريس نموذجا

**مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم اجتماع البيئة**

**إعداد الطالب:** عثامنة عبد المليك
**تحت إشراف الأستاذ الدكتور:** **علي غربي**

| 01 | أ.د. | علي بوعناقة | رئيسا | جامعة منتوري قسنطينة |
|---|---|---|---|---|
| 02 | أ.د. | علي غربي | مشرفا ومقررا | جامعة منتوري قسنطينة |
| 03 | د. | أحمد زردومي | مناقشا | جامعة منتوري قسنطينة |
| 04 | د. | ربيع جصاص | مناقشا | جامعة منتوري قسنطينة |

**السنة الجامعية: 2010-2011**



# الإهـــــــــداء

إلى زوجتي وأبنائي أهدي هذا العمل.

# شكر وتقدير

نتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل الذين ساهموا من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا البحث.
و كما ننوه أيضا بمجهودات كل الذين تعاونوا معنا، وكانوا لنا بمثابة التأشيرة التي أتاحت لنا معايشة مجتمع البحث، والحصول على صور حية حول الموضوع، خاصة الكيفية التي تتعامل بها المرأة في فضائها المنزلي وهذا ما عايناه ميدانيا في بعض منازل الدشرة.
كما نتوجه بالشكر والعرفان إلى الأساتذة الذين كانوا لنا سندا قويا في التكوين والتأطير والإشراف، خاصة الأستاذ الدكتورعلي غربي الذي كانت توجيهاته وتشجيعاته و صرامته المنهجية بمثابة الدافع الأساسي الذي دفعنا لإنجاز هذا البحث وتقديمه، إنه بالفعل المصدر المتجدد لطاقتنا خلال جميع مراحل إنجاز البحث.

# فهرس الموضوعات

مقدمة:

بالرغم من حداثة علم اجتماع البيئة، فإن مجال اهتماماته العلمية كانت وماتزال تعرف وجودا متميزا في مختلف التخصصات، فحينما نفحص المشكلات الكبرى وأهم الأنماط التحليلية التي تناولها هذا العلم، نلاحظ أنه ابتداء من نهاية الحرب العالمية الأولى، أصبحت دراسة العلاقات بين المجتمعات البشرية والبيئة أكثر الحاحا. فبعد الإيكولوجية البشرية وإيكولوجية السكان، عرفت الدراسات السوسيولوجية حول البيئة منعرجا آخر وأصبحت الأبحاث تركز أكثر حول الأبعاد الانسانية العامة في علاقة الانسان مع بيئته وذلك بمساءلة المميزات الثقافية التي صقلت تاريخ المجتمعات البشرية وتطورها.

لهذا فإن البحث في المنطق الذي يحدد تنظيم الفضاء وعلاقته بالمقدس يدخل-في نظرنا- في صميم هذا التخصص.

لقد أضحى اليوم البناء القديم مهددا بما يسمى بـــ«عقلنة الفضاء» وأصبح القليل منه شاهدا على ماض عتيق يجر وراءه معان معقدة لاستقرار الإنسان في المكان وأصبحت الشروحات «للأنساق البيئية» والتكنولوجية غير قادرة وحدها لشرح اختيار المواقع ومورفولوجية البناء البشري. هذه الأسئلة وأسئلة أخرى أكثر إلحاحا أدت إلى الإعتقاد بأن المعطى الروحي أحيانا ربما يكون أكثر تحديدا. المنطق المحدد للتنظيم وللتهيئة واحتلال الفضاء يشرح أيضا من خلال المقدس.

ولتبيان ذلك تم اختيار مجتمع محدود ومنطقة محدودة "أريس" القديم أو ما يسمى بـــ"الدشرة". وفي محاولة لدراسة هذا المجتمع، مقاربتنا الأكثر وضوحا هدفت إلى إعطاء الأولوية للحوار من خلال نظرة مجتمع البحث حول أنفسهم وتاريخهم لمحاولة الوصول إلى إعادة بناء ودمج المعطيات الشفوية المحلية مع التاريخ، من خلال كتابات الغربيين وبعض الكتاب العرب المسلمين لكي يتسنى لنا وضع النتائج في سياقها العام، وذلك انطلاقا من حقيقة ملموسة وهي المنطق المحدد لاحتلال الفضاء والمكان. وكان الانشغال الرئيسي الذي رافق بحثنا هو جمع أقصى ما يمكن جمعه من الأدوات التي من شأنها دفع معرفة هذا المجتمع المميز الذي يفتقر إلى دراسات إلى حد الآن.

يتطلب من مثل هذه الأبحاث اعتماد منهجية غاية في الوضوح وعلى طريقة استثماره متصفة بالمرونة حتى تكون النتائج المتوصل إليها على قدر من الأهمية، لذا اعتمدنا في هذا

البحث على عدة مناهج، أولها المنهج التاريخي الذي يسهل لنا تناول المسألة من الناحية التاريخية لظاهرة الإستقرار والبناء في "أريس القديمة". وخصصنا للمنهج البنيوي الوظيفي حضورا (ربما) لمسناه في البحث بمسائلة البنية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية لهذا المكان. ولم نهمل أيضا المنهج المقارن لتشابه منطقة البحث مع مناطق أخرى في الجزائر والمغرب العربي.

ولقد استعنا في هذا البحث بالتراث السوسيولوجي والانتروبولوجي الفرنسي من خلال محاولة تطبيق المفاهيم الأساسية التي تميزت كتاباتهم مثل مفهوم "المقدس" و" الفضاء" و "المكان". وكذا الدراسات التي تناولت الأوراس حيث عثرنا على أسماء لامعة مثل: P. Bordieu ، E. Durkheim ، E. Masqueray، G. Tillion، F. Colonna و غيرهم. ومحاولة مقارنتها مع المصادر الشفوية.

وفي الأخير يجب التذكير بأنه لا يخلو أي عمل وخاصة في بداياته من ثغرات تتعلق بالكيفية التي يتعامل بها الباحث مع موضوع بحثه بدءا من صياغة الإشكالية ونهاية بعرض الإستنتاجات وما بينهما من لحظات يجد فيها الباحث صعوبة لا تقدر، بالإضافة إلى كون سعة هذا الموضوع لا توصف، ولقد لمسنا ذلك من خلال قراءاتنا المتواضعة.

وفي هذه المحاولة للبحث في دلالات الاستقرار في المكان، وتحديدا بمنطقة أريس القديمة، جاءت الدراسة مقسمة لعدة فصول ومجموعة من المباحث وفقا للخطة الموالية: هدف هذه الدراسة في الفصل الأول يتلخص في عرض الإطار العام للدراسة بمحاولة التطرق إلى كل ما له صلة بالأدوات المنهجية المتبعة ليتسنى تحليل دلالات الإستقرار في المكان تحليلا علميا.

أما في الفصل الثاني فقد تم التطرق إلى مجتمع البحث والمكان الذي يشغله تحت عنوان: أولاد داود والفضاء الأوراسي الذي ينطوي تحته مبحثين: في المبحث الأول إشارة إلى المجتمعات الأوراسية وتنظيم الفضاء وفي الثاني إلى وضعية ووظيفة أولاد داود في تل وادي الأبيض.

أما في الفصل الثالث والذي أشرنا فيه إلى القرية أو الدشرة ودلالات الاستقرار في المكان. دفعنا ذلك إلى تقسيمه إلى مبحثين: يشير أولهما إلى تحليل صور الاستقرار في المكان لأولاد داود، ويشير الثاني إلى دراسة المورفولوجية الحالية لدشرة أريس.

أما عن القسم الرابع والأخير والذي خصصناه للمنزل في بيئته الاجتماعية. فقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث: يعكس لنا الأول الفضاء الحميمي والممارسات الاجتماعية. أما الثاني فيكشف لنا عن الفضاء الحميمي والممارسات الطقوسية. أما بالنسبة للمبحث الأخير فيسلط الضوء على المنزل التقليدي لأولاد داود في بيئته.

وفي الأخير حاولنا من خلال عنصري « عرض النتائج والخاتمة» وضع حوصلة نهائية لموضوع بحثنا، وذلك بالإشارة إلى نتائج تفصيلية مستخلصة من الدراسة الحقلية التي قمنا بها. وفي الخاتمة أشرنا إلى النتائج المستخلصة من البحث بشكل عام.

# الفصل الأول :
# الإطار العام للدراسة.

**محتويات الفصل**:

الفصل الأول: الإطار العام للدراسة:

## 1. أسباب اختيار الموضوع:

بناء على التوجه الرئيسي لهذا الموضوع، كان لزاما اختيار منطقة للتمكين من استعمال هذه المقاربة، بمعنى منطقة أين تكون البناءات التقليدية متواجدة إلى الآن ولو بصفة مضطربة. هذه الاعتبارات تقود إلى اختيار منطقة أقل عرضة للاهتزازات المختلفة، أو على الأقل ما زالت بعض الملامح التقليدية سائرة المفعول، وسنحاول أيضا تحليل التحولات التي طرأت. إن هذا الإختيار إذن ينصب على أريس القديمة " الدشرة" أو بالتعبير المحلي "هاقليعث".

أسباب اختيار هذا الموضوع يعود إلى الرغبة في دراسة الآليات والتصورات الاجتماعية المرتبطة باحتلال الفضاء والاستقرار في المكان بعمق. لهذا فإن هذا الموضوع يعتمد المقاربة السوسيولوجية للعمران باعتباره تعبيرا عن البناءات الاجتماعية، وكذا المقاربة الثقافية والتاريخية لاحتلال الفضاء. انطلاقا من هذه الأسباب يصبح من اليسير اختيار المنهجية ذات المنحى الكيفي، و كذلك اختيار ميدان البحث الملائم.

وبناء على ذلك فإن البحث سيعنى بجماعة اجتماعية واحدة، محدودة جدا لتمكننا من تحليل "حميمياتها" بطريقة سوسيوثقافية يعبر عنها في العمران واحتلال الفضاء.

إن اختيار أريس القديم يعود أساسا إلى كونه أقل عرضة للتغييرات الراديكالية وأن التحولات التي طرأت عليه تصب أيضا في خانة اهتمام البحث. فبعض سكانه لا يزالون يعيشون بدرجة ما على الزراعة.

## 2. أهداف الدراسة:

هذا العمل، حول دلالات احتلال المكان والفضاء في أريس، يهتم أكثر ما يهتم بالفضاء المسكون- بالقرية، بالأحياء، بالمنزل- المتموقع في البيئة الأوراسية العامة.

إنه يقترح مساءلة العمران في علاقته مع البناءات والممارسات الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية في هدف أساسي بيئي، آخذين بعين الاعتبار بأن هذه العلاقة تندرج في ديناميات تستند على التاريخ المعاش بمجتمع البحث.

و من خلال هذه الزاوية من البحث، سنحاول تبيان خلاصة وقائع العمران باعتباره ثمرة لمختلف التكوينات البيئية، الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والتاريخية.

و سيأخذ التحليل بعين الاعتبار مشكلات احتلال الفضاء، ذلك لأن أنماط احتلال الفضاء :

- ✓ تعبير عن ميكانيزمات و بناءات سوسيوبيئية وسوسيواقتصادية ،
- ✓ موضوع للتصورات الاجتماعية والثقافية،
- ✓ يعتبر في وسط فلاحي، أداة تحدد الاستراتيجيات السياسية، الاقتصادية و الاجتماعية، وكذلك فهي متأثرة بعمق بالوقائع التاريخية.

هذا النمط من المقاربة سيؤدي إلى محاولة فهم العمران بعلاقته مع المجتمع، وبأنماط تواجده في البيئة التي يعيش فيها.

وكذلك فإننا سنحاول تحليل وتأويل مختلف العناصر ذات البعد الجغرافي،النسقي البيئي، والاقتصادي. وكذا في ضوء الاجابات المقدمة من قبل مجتمع البحث وذلك من خلال منطقه الاجتماعي والثقافي الخاص ووضعيته التاريخية.

## 3. الإشكالية:

إن « أريس القديمة أو الدشرة » ربما من أكثر الأماكن، أين تعتبر الهندسة المعمارية منتوج وإرث لثقافة الجماعة وللتأثيرات اليومية وكذلك تأثيرات البيئة والمحيط وليست نتاج الصفوة. إن القراءة الثاقبة لهذا النمط العمراني يترسخ في الخصوصية، تبين كيف أن العالمي أعيد إدماجه في المحلي.

إن هذا النمط العمراني لا يعبر فقط عن ضوابط البيئة، إنه أيضا يعبر عن الذاتية الجماعية المحلية بكل مميزاتها؛ لأن الاكتفاء بالتحليل الجغرافي وضروريات البيئة والمحيط، سيؤدي إلى تحويل الخطاب العقلاني الذي يفصل بين الجسم والعقل إلى أداتين متميزتين.

إن قراءة مثل هذا العمران يمكَن ليس فقط من قياس دور البيئة لكن خاصة استساغ التقديمات التي نقوم بها لذواتنا الجماعية، وكذلك تاريخ المجتمع وظروف استقراره التي تعتبر مهمة في صقل الفضاء المسكون.

وكما اقترح ذلك L.Mumford وآخرون، فإن الإنسان أولا وقبل كل شيء حيوان منتج للرموز 1 قبل أن يبني، فهو قد غنى ورقص. إن الجانب الروحي للجماعة في أغلب

---

[1] - L.Mumford, *La cité à travers l'histoire,* Paris, Le seuil, 1961, et A.Rapport, *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1972, p. 59. Voir

الأحيان مصدر خصب لفهم استقراره والتقنية لا تأتي إلا لتأكيد هذا البعد الذي يحمل في طياته جانب الأسطورة والطقوس.

إن اختيار الفضاء للسكن يمكننا من التأكيد أكثر على هذا البعد عندما نعرف أن العمران من بين الإشارات الأكثر وضوحا في تحديد الأقاليم. فالإنسان عند قيامه بالبناء (الفعل) يضبط تموقعه جسدا وروحا في المكان، هذا الإندفاع نحو الإقليم الخاص هو أسلوب للإنفصال والتميز عن الباقي، بمعنى الظهور إلى الوجود، ولهذا يصبح الفعل (بناء) كامتداد لــ (اعتقاد) والمكان دون منافسة يعتبر تعبيرا عن "الأنا".

والإنسان يصنع الحدود والمساحات لكي يعيش، وهذه الخصائص والمميزات يحملها الفضاء كما تحمل المرأة "هنا" وشما. إن الأمر يتعلق إذن بتفكيك الرموز والكشف عن المتخفي للحصول على المعنى الذي يحمله ويقوده.

إن العمران ليس مجرد مكان للتوقف، استراحة في تيه الإنسان، إنه قبل كل شيء المكان الذي تتفاعل فيه تصرفات عادية لكينونة الإنسان؛ هذه التصرفات ترتكز على نظرة للعالم خاصة بكل مجتمع من المجتمعات، فالمحيط الاجتماعي والتقنيات تهز هذا العالم الأسطوري الطقسي، لكن ليست إلا استثناءات للقاعدة أين تمتزج الرمزية مع التقنية لتنتج الواقع.

صحيح أن مجتمع آريس الذي هو موضوع الدراسة قد قسم فضاءه بناء على معطيات وظروف البيئة والمحيط وعلاقتها بالمعاش، لكن إلى جانب ذلك يضاف تقسيم آخر أين تأخذ هذه الفضاءات قيما أخرى: الفضاء، الذاكرة والمقدس، وهي الأدوات التي نعتبرها ذات مدلولات وإيحاءات، إنها أيضا تساهم في تأسيس المكان. ولهذا فإن الأمر يتعلق بكيفية تبيان الدور المنوط بالمكان (باعتباره مهدا لامتزاج هذه المفاهيم الثلاث) في تكوين وتنظيم الفضاء.

هذا، ومن جهة أخرى، فإن شكل الاستقرار ونمط البناء في أريس القديمة واحد من بين آخر الشهادات المعاشة إلى الآن لتنظيم الفضاء. كل دلالات ورمزية العلاقة بين الإنسان والمكان تحاول– بدرجة أقل أو أكثر– المحافظة على تنوعها وتجذرها. لكن ولاصطدامها مع ضرورات التفتح على باقي البلاد، فإن هذا التنظيم المميز للفضاء يعرف اليوم أفولا.

وبناء على ما سبق سيتركز البحث في مساءلة علاقات المجتمع مع مختلف فضاءات الاستقرار في المكان : فضاء الربوة، القرية،الأحياء والمنازل. ومن بين التساؤلات مايلي:

-كيف نظًمت وأوًلت البيئة الاستقرار في الفضاء؟ وماهي أهم الأشكال والبناءات التي تتحكم في ذلك عبر القرون؟ وبناء على أي منطق ؟

-ما هو المنطق المحدد في شغل الفضاء والمكان بأريس القديمة؟

وتبقى الاجابة على هذه التساؤلات مرهونة بالدراسة الميدانية.

**4. الفرضيات:** على اعتبار أن الفرضيات هي إجابات محتملة للتساؤلات، فإنه يمكننا صياغة الفرضيات الموالية:

**1.4. الفضاء منتوج مقدس أكثر منه اقتصادي**

حيث أن الأشكال غير محددة فقط هندسيا، إنما المعنى الروحي كما المعنى المقدس يوجدان كقاعدة لذلك. فالفضاء قدِّس إلى درجة أنه لا يرى رؤية حقيقية وواقعية إلا بصفته مقدسا، وسوف يمكننا تجزئة هذه الفرضية إلى مجموعة من الفرضيات الفرعية، من خلال المؤشرات التالية:

- **شكل الإحتفال بالدورة الزراعية والدينية:**

إذ تعتبر هذه الإحتفالات الوقت المفضل لتوظف مختلف الممارسات التي تعطي معاني للوجود، الطقوس، الأساطير، و المعتقدات التي يعبر عنها في هذه المناسبات، الشيء الذي يشرح ويفسر اختيار مجموعة من ا لرموز لكي تتميز عن الأخرى. ومن خلال هذه المناسبة أيضا يمكن فهم المكان والفضاء وأسرارهما الخفية.

- **مكان الإستقرار وشكل بناء المساكن:**

إن اختيار الفضاء للسكن ذو أبعاد متنوعة على اعتبار أن السكن هو الإشارة الأكثر وضوحا في تحديد المحيط.

**1.4.** نظرة لمسناها من خلال قراءاتنا المتواضعة التي تنطلق من فرضية مؤداها أن الفضاء انعكاس آلي للمجتمع، وهي تبحث في حقل البناء المتضمن أسرار الإجتماع والمجتمع والتجمع؛ فمثل هذه النظرة قد جعلت من العامل المادي هو الأساس.

وبناء على ذلك فإنه يبدو أن المنطق المحدد للأنماط التنظيمية للفضاء في أريس لا يخضع إلى المحددات الجغرافية والبيئية والتكنولوجية فقط، إنما أيضا إلى القداسة والدم باعتبارهما قيما سيميائية ومعطيات روحية لشغل الفضاء والمكان.

## 5. الجهاز المفاهيمي:

إن الباحث الإجتماعي، وهو بصدد رصد الظواهر الإجتماعية عبر التسلل إلى قوانينها الداخلية والكيفية التي يشتغل بها، يجد نفسه ملزما بالإستنجاد ببعض المفاهيم الإجتماعية التي يستعملها كأدوات للتحليل مستثمرا إياها حتى يصل إلى نتائج تكون مرتبطة بمدى إجادته استعمال هذه المفاهيم، فكلما كان الباحث حريصا على إعطاء المفهوم ما يستحقه من التفسير والتوضيح، كلما كانت دراسته أكثر دقة وعلمية وأقل عمومية وسطحية.

والمفاهيم الإجتماعية مختلفة من حيث دورها في البحث الإجتماعي، واختلاف الأدوار نابع من وجود « مفاهيم عامة محددة والمتضمنة تحديدا نظريا غير مستخلصة من واقع الحدث الإجتماعي، والتي تعرف باسم المفاهيم النظرية، وبين المفاهيم الإجرائية النابعة من واقع التجريب الميداني، وأن التورط في التطرف (أي اعتماد نوع من المفاهيم والتجاهل التام لغيرها) في كلتا الحالتين يجب تفاديه، والأهم هو الطريق الوسط الذي يراعي البعدين دون تجاهل لأي منهما»[1].

مبدئيا سيقتصر موضوع بحثنا على المفاهيم الإجرائية ذات العلاقة المتينة بالمدرسة الفرنسية التي تزخر بالأبحاث حول شمال إفريقيا بصفة عامة، وأقلياته وأنماط عيشه بصفة خاصة، وكذلك العلماء الذين تناولوا المقدس والفضاء والمكان.

ويحتوي هذا الجهاز المفاهيمي على:

**1.5. مفهوم الذاكرة:** الذاكرة تعبير يشير إلى معنى اختزان أحداث وأخبار وتجارب وعلاقات يمر بها الانسان في مراحل حياته، ويراكمها في حيز معين من الدماغ، ثم يستحضرها صوراً في أوقات معينة بناء على محفز ما قد يكون حدثاً أو كلاماً أو سؤالاً أو صدمة..

لقد ثبت في الدراسات النفسانية ولا سيما في التحليل النفسي، أن الذاكرة الفردية لا تستحضر ماضيها كما هو، فالصور قد تكتسب ألواناً جديدة ومعاني جديدة بناء على تحديات

[1]- أ.د علي غربي، ابجديات في المنهجية في كتابة الرسائل الجامعية، Cirta copy، قسنطينة، 2006، ص:53.

الحاضر وأسئلته ومحفزاته. إذن الذاكرة التاريخية "تستحضر" للتبرير والتفسير والتأويل وإعطاء معنى جديد للتغير الحاصل في حياة الإنسان. « كل ذاكرة، مهما كانت ذاتية وشخصية ، حتى تلك التي تتعلق بأحداث نحن فقط الذين شهدناها، وكذلك تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبر عنها، هي ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة من التعريفات التي يمتلكها كثيرون غيرنا، علاقة مع اشخاص، مع جماعات، مع اماكن، مع تواريخ، مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم ومع أفكار، أي مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التى نشكلها أو التي نشكل جزءا منها»[1] .

تتكون (الأطر الجمعية) للذاكرة من كل هذه العناصر التي تنشط وتنظم الذاكرة الفردية والتي تسمح بدقة متزايدة بتحديد ذلك الذي لم يكن إلا مجرد شكل أو إطار فارغ لحدث قديم، مواقف مرجعية فى الزمان والمكان، تعريفات تاريخية وجغرافية ، تراجم لسير وحياة شخصيات، مواقف سياسية، معطيات من الخبرة العامة وطريقة شائعة في النظر إلى الأشياء. فـمن وجهة النظر السوسيولوجية الذاكرة الفردية يتم تكوينها عبر التركيب الاجتماعي (للأطر الجمعية للذاكرة)، لكن عملية التذكر ذاتها هي عمل فردي يتطلب تفكيرا وإعمالا للفكر كما يستلزم تقييما وحكما. هذا العمل الفردي يتفاعل مع المعطيات التى يمده بها المجتمع. كل فرد يستخلص جزءا مختلفا من (التركيب المشترك) الذي وضعته الذاكرة الجمعية تحت تصرفه حتى يعبئ ويستدعي ذكرياته الخاصة. الذاكرة الفردية فى نهاية الامر هى وجهة نظر عن الذاكرة الجمعية، وتغير وجهة النظر هذه غالبا من الموقع الذي تحتله كما يغير هذا الموقع فى اغلب الاحيان من العلاقات التى كان يحتفظ بها مع مواقع أخرى2 . تتطور الذاكرات المشتركة التى تعتمد الواحدة منها على الاخرى تبعا للاستعدادات الفردية التى يمكن لأعضاء الجماعة ان يحققوها. تتداخل كل من الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية وتتغلغل كل منها مع الاخرى: تتغذى الذاكرة الفردية على الذاكرة الجمعية بإتباع طريقها الخاص؛ كما تغلف الذاكرة الجمعية الذاكرة الفردية دون ان تختلط بها ولا بمجموع الذاكرات الفردية المجمعة.

---

[1] ***Maurice HALBWACHS (1925)**: « **LES CADRES SOCIAUX DE LA MÉMOIRE** », Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca Site web: http://pages.infinit.net/sociojmt Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" Site web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, P 78.*

[2] IBID, P84.

وعليه، يمكن أن نقول أيضا إن الذاكرة التاريخية الجماعية أي الذاكرة الخاصة بطائفة دينية، أو جماعة اثنيه أو قبلية أو عشيرة قد ينطبق عليها ما ينطبق على الذاكرة الفردية سواء لناحية الاختزان والتراكم في الوعي الجمعي أو لناحية استحضار صور من ذلك المخزن الجماعي وفقاً لمحفزات ومثيرات تتداعى من خلالها أخبار عن تجارب الجماعة وعن الأحداث الحلوة أو المرة التي تمر بها أو عن انتصاراتها أو عن انكساراتها وهزائمها. وقديماً كان يعبر عن فصول هذه الذاكرة الجماعية لدى القبائل العربية «بأيام العرب»، أي أخبار معاركهم وثاراتهم في ما بينهم. وغالباً ما تتناقل المرويات شفاهة في المجالس العامة واللقاءات العائلية والدينية إلى أن تدون في كتب يتم استنساخها جيلا بعد جيل، فتثبت نصوصها وتصبح مراجع معتمدة للراوي حافظ وناقل الذاكرة الجماعية شفاهة واستنساخاً، وفي العصر الحديث طباعة ونشراً واليوم حفظاً وبثاً في أجهزة الكومبيوتر والانترنت.

إذا مع الحداثة وعصر المعلوماتية أضحى استحضار صور الذاكرة الجماعية أمرا متيسراً إذا ما أراد أهل النفوذ في جماعة اثنيه آو قومية آو دينية أن يبثوا في الجماعة صوراً من ذاكرتها لربط حاضرها بماضيها أو لتوظيف تجارب ماضيها في الحاضر أو في الحراك الاجتماعي والثقافي.

لذلك فإننا نجد في مفردة « الاستحضار » تعبيراً موفقا للإشارة إلى وظيفة الذاكرة وموقعها، ولا سيما الذاكرة الجماعية، في حيثيات الحاضر. ذلك أن وصل حاضر الجماعة بماضيها يتم عبر آلية عقلية ونفسية واجتماعية هي من فعل الحاضر لا الماضي أي هي « حيثيات » بمعنى أن الحاضر المعيش عندما يزخر بالأحداث المثيرة والأخبار المستفزة أو المحفزة، وعندما يشاء آهل الحل والربط في جماعة ما أن يواجهوا الجماعة في مسلك آو مسار ما في الزمن المعيش آو المستقبلي، استحضروا صورا من الذاكرة التاريخية الجماعية الماضية فيتم إنعاشها في الوعي الجماعي لتقوم بدور معبئ آو محفز آو دافع. الأطر الاجتماعية للذاكرة ليست شبكة جامدة من التعريفات والصور تحوي وتضم الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية.

الأطر الاجتماعية للذاكرة عبارة عن أبنية ديناميكية تعدل وتضبط نفسها بشكل مستمر وفقا للمعطيات الجديدة للحاضر. مثل هذا الضبط يستلزم عمليات فرز: عندما لاتتوافق الذاكرة ولا تتمتع بأي ملائمة مع الحياة الراهنة للجماعة، تتلاشى وتختفى كليا أو جزئيا.

تنسى الجماعة البشرية كل ذلك الذي لا يفيدها ولا ينفعها في شيء. هذه المرونة هي التي تسمح كذلك لأطر الذاكرة أن تمارس وظيفتها الأصلية في الزمن الحاضر: بالقدر الذي تقابل فيه عالما من الرموز والمعاني مطابقا للمرجعيات الراهنة للجماعة، تلجأ هذه الأطر إلى إعادة خلق مستمرة للذاكرة وفقا للمعطيات الجديدة التي يقدمها الحاضر. الحاضر لا يقطر كل الماضي خلفه: الحاضر ينتج الماضي. هذه القوة الأصلية للأطر الجمعية للذاكرة تعزو شرعيتها إلى الذاكرة الفردية : الفرد الذي يتذكر ما لا يتذكره الآخرون مثله مثل الفرد الذي يرى ما لا يراه الآخرون. المجتمع الذي يغضب يلتزم الصمت ويجبر على الصمت، انه ينسى الأسماء التي حوله والتي لم يعد ينطق بها أحد .

إذن، ثمة خيارات أو احتمالات في استحضار صور الذاكرة، يحدد نوعها ووظيفتها الاجتماعية مسارات الحاضر وضغوطه ومتطلباته وحاجاته بالنسبة لجماعة ما. لذلك فان الذاكرة التاريخية غالباً ما تحمل قسطاً كبيراً من الايدولوجيا أي الأفكار التبريرية والمعاني المغايرة لواقع الحال (كما كان في الماضي)، كما تحمل كما من الخلط في الصور بين الماضي والحاضر أي مساحة من إسقاط زمن على زمن.

إن البحث الاتنولوجي والانتروبولوجي يرى في الذاكرة التاريخية الجماعية تعبيراً أسطوريا عن حال الجماعة ( mythique) والتعبير الأسطوري يتسم في رأي الاتنولوجيين بسمة « اللاوعي » والديمومة التاريخية من غير وعي للانقطاعات التي تشهدها حركة التاريخ عادة.

وفقا لهذه الرؤية للذاكرة ودورها، أي وفقا لهذا المنهج التحليلي أو التفكيكي لدور الذاكرة ووظيفتها في بلورة وعي الجماعة وتشكيل ثقافتها، يمكن أن نستنتج بأن الذاكرة التاريخية هي غير التاريخ. والمقصود إنها غير وعي التاريخ بما هو بحث عقلاني في الماضي لدرس الكيفيات والأحوال والوقوف على الأسباب والمسارات كما دعا إلى ذلك ابن خلدون في الحضارة العربية أو كما دعت ومارست ذلك المدارس التاريخانية الحديثة بدءاً من القرن التاسع عشر الأوروبي.

**2.5. مفهوم الفضاء:**

لفظ « فضاء » الذي نستعمله هنا يحتاج إلى شيء من الشرح، ذلك أن معناه في اللغة العربية لا يعدو قولهم الفضاء هو «المكان الواسع »... وهكذا فعندما نترجم كلمة

espace إلى العربية فالمعنى الذي تحتمله هذه اللفظة لغويا هو « المحل » lieu. أما عندما نضع هذه الكلمة كمقابل لــ « الزمان »، فاللفظ المناسب هو « المكان ». وعبارة « المكان والزمان » لا تنقل بالضبط مقابلها في اللغات الأجنبية l'espace et le temps . فــ « المكان » في القواميس العربية هو كما قلنا: « الــموضع » و « المحل ». في حين أن معنى espace هنا أقرب إلى ما يستفاد من كلمة «المكان المطلق » بلغة الفيلسوف الألماني كانط، وهي أقرب إلى مفهوم الخلاء le vide. ولكن « الخلاء » في اللغة العربية هو: المكان « إذا لــم يكن فــيه أحد ولا شيء فــيه ». والــخَلاءُ من الأَرض: قَرارٌ خالٍ... ولا شيء من هذا كله يعبر عن مفهوم espace سواء تعلق الأمر بمعناه العام كقولنا « الفضاء الكوني » أو الكوسمولوجي أو بمعناه المقيد بمجال خاص: الفضاء الجغرافي، الفضاء الاقتصادي، الفضاء الرياضي... وأيضا الفضاء الذِّهني espace mental. فبهذا المعنى المقيد نستعمل هنا كلمة « الفضاء » في عبارة: « الفضاء الثقافي». وقد فضلنا هذه اللفظة على ألفاظ أخرى مثل المجال والحقل، لأنه – أعني « الفضاء »– أوسع وأرحب، وبالتالي أنسب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أننا نعتبر « الثقافة » مظهرا من مظاهر الحضارة، مظهرها الروحي الفكري الفني.[1]

يدل لفظ الفضاء على عدة معان وذلك حسب استعماله والسياق الذي يرد فيه، فللفضاء من جهة معادل للمكان (الحيز المكاني) ، ومن جهة أخرى الفضاء كمنظور أو كرؤية، مما يشبه زاوية النظر التي يقدم بها الكاتب أو الروائي عالمه الروائي ، وهناك الفضاء النصي وهو الحيز الذي تشغله الكتابة باعتبارها أحرفاً طباعية على مساحة الورق، ويشمل ذلك طريقة تصميم الغلاف ووضع المطالع وتنظيم الفصول وتغيرات الكتابة المطبعية وتشكيل العناوين وغيرها. الفضاء الدلالي، مما له بالصور المجازية ومالها من أبعاد دلالية حسب جينيت.

تشكّل المقاربة السيميائية للفضاء أهمّ المنطلقات النظرية التي يستوجبها البحث الإمبريقي الذي ينشد إستقراء الفضاء الريفي وكيفيات شغله من قبل الفاعلين الإجتماعيين وإنعــكاساته على متعدّد أصعدة تمظهر البادية والريف . وينكشف الفضاء في مدلوله

---

[1] د. محمود عابد الجابري: "*الفضاء الحضاري.. وتسويق السلع البيانية*"، http://www.aljabriabed.net/textes.htm، يوم: 2007/10/05.

السيميائيّ كمنظومة علامات يقتضي إستدعاء مقولة الاستعمال أو الاستخدام الذي يقيمه الفاعل للفضاء الذي يحتلّه ويشغله. فمعنى الفضاء وهذا هو المهمّ يستدلّ عــليه لدى «هنري لوفيبفر Henri Lefebvre » أيضا عبر ومن زاوية الممارسة الإجتماعية للفضاء. يدعو «هنري لوفيبفر» إلى مقاربة الفضاء ضمن سيميائيّة متمفصلة في منظومة دلالة. فالفضاء « لا يعني البحث إذا لم يكن دالاّ من زاوية ممارسة إجتماعية وإن لم يكن دالاّ لشخص ما »[1] . ولعلّ وجهة النظر المعيّنة التي يجب أن يتّجه التحليل السيميائي للفضاء هي الممارسات التي تحدث داخل هذه الفضاءات التي يقاربها السميائيون كأمكنة مجرّدة أين يمكن للسيميائيّ أن يصف الأشياء الحقيقيّة لكن في علاقتها ببعضها . هذه العلاقات وبالمثل دلالة الفضاء السيميائي هما معطيان للتحليل من زاوية الممارسات داخل الفضاءات أو الأمكنة . فلفضاء ما « هنالك ممارسة إجتماعيّة»[2].

إننا نبحث عن المقاربة التي لا تقصي الفاعل عن موضوع فعله ولا تموقع موضوع الفعل خارج فاعله أي خارج الإستعمال الذي يمثّل في منظورنا وحدة التحليل الأساسية والضرورية لفهم الفضاءات البدوية والريفية ومشكلة التغيّر والمقاومة والرفض وكلّ المشكلات في بوادي وأرياف اليوم[3] التي تشهد تداخل أو حضور التقليدي ضمن الحديث والحديث ضمن التقليدي. تعطي مقولة الإستعمال شرعية لحضور البعد الرمزي للفضاء وبالتالي المخيال والذاكرة الجماعية، لا تتأكّد إلاّ مع استدعاء أو موضعة ضرورية للتحليل ضمن سوسيولوجيا المعيش اليومي. من هذا المنطلق، وجهة التحليل السيميائي هي دراسة الفضاء لا عبر هذه الممارسات التي تتمّ داخل الفضاء بل أساسا عبر التمثّلات والمعاش. معنى ذلك أنّ دلالة علامات الفضاء لا تتأتّى من إستعمال الفاعلين الإجتماعيين للفضاءات التي يشغلونها ويتحرّكون ويتصرّفون ضمنها وعبرها داخل البادية والريف وبالتالي مع ذواتهم والآخرين في منظورنا ولا تتأتّى أيضا من المعنى اللفظي ، بل هي بالأساس تعبيريّة.

فالفضاء في المفهوم السيميائي التوبولوجي لا يدلّ على نفسه بل على غيره ــ على شيء آخر عداه ــ أي الإنسان الذي يشغله. معنى ذلك أنّ الفضاء كشكل هو لغة فض ائيّة

---

[1] Henri Lefebvre: «*La production de l'espace*», éd Anthropos , 1974 , p 14.
[2] Ferrier Jean-Paul: «*Semiotique de l'éspace*» , paris Denoel gouthier , 1979 , p 213
[3] Raymond Ledrut : «*Sociologie urbaine*», paris puf ; 1968 ; p 55.

تحيل الباحث إلى ما هو غير فضائي مثل اللغات الطبيعيّة.[1] يصبح، من هنا، التحليل عمليّة وصف وإنتاج وتأويل لهذه اللغات الفضائيّة. وتقتضي كلّ دراسة توبولوجيّة إنتقاء ــ قبل أيّ شيء ــ نقطة الملاحظة. وتعتمد هذه الخطوة على عمليّة تمييز أو تفريق ضروريّة بين بعدين: مجال التعبير ومجال المعبّر عنه أى بعبارة أوضح بين الدالّ والمدلول. وتتمثّل الرحلة الموالية في التحديد الدقيق لنماذج أو كيفيات توافق هذين البعدين. فللفضاء، لغة يدلّ بها المجتمع عن نفسه لنفسه.

تقارب، إذا، سيميائية الفضاء كمنظومة علامات في إستناد واضح الى مقولة الإستعمال أي الإستخدام الذي يقيمه الفاعلين الإجتماعيين لفضائهم ، أو في علاقة بمقولة التواصل بين شاغلي الفضاء البدوي. وتتناول السيميائية أيضا دلالة الفضاء من زاوية الممارسة الإجتماعية في علاقة بالصلة الإجتماعية ضمن إطار التفاعل والتواصل أو التبادل الإجتماعي. عبر الإستعمال يتحدّد وينكشف معنى الفضاء وتمثّل الفاعل الإجتماعي له. فالتمثّل والإستعمال لا يتموقعان في إتّجاهين لا يمكن لهما الالتقاء بل يتلازمان ويتنافذان باعتبار أنّ الممارسة الفضائية هي جانب من الجوانب التي تشكّل تمثّل الفاعل لفضائه الذي يتعاطاه بعقله ووجدانه وواقعيّته وأحلامه وخياله وبذاكرته الجماعية التي توصله وتشدّه عبر الفضاء بالجماعة المرجع تدلّه عليها عبر الفضاء الجماعي. ونقصد بالفضاء الجماعي لا المشترك بالتواجد بل بالتصوّر والممارسة والاستعمال.

فالممارسة الفضائية لمجتمع ما تفرز فضائه لدى لوفا بفو. فهي تطرحه وتقترحه في تفاعل جدليّ: تنتجه ببطىء وثبات في الوقت الذي تسيطر عليه وتتملّكه2. ويتطلّب فهم الممارسة الفضائية لمجتمع ما فكّ رموز فضائه / فضاء التمثّل أي المعاش عبر الصور والرموز. هذا الفضاء لديه يقنّع الفضاء الماديّ باستعمال أشيائه رمزيّا. يتماثل الفضاء المتصوّر أي تمثّل الفضاء المعاش الفضائي والمدرك بالمتصوّر. 3فلِن تفهم

---

[1] د. شهاب اليحياوي: " سيميائية الفضاء وتعقل المشكلات المدينية "، شبكة النبأ المعلوماتية، http://www.annabaa.org/nbanews/61/506.htm. يوم: 2008/01/23.

[2] *Lefevre: «**La production de l'éspace**», éd Anthropos, 1974 , p 48*

[3] Ibid , p 49.

الفضاء معناه أن تقرأ دلالاته الرمزيّة التي تحيلنا إلى ثقافة الجماعة التي تتمظهر في هذا الفضاء المعاش يوميّا من قبل شاغليه[1].

**3.5. مفهوم المكان:**

قبل محاولتنا لتحديد علاقة الإنسان بالمكان علينا أن نعرف أولا ما هو المكان ؟

هل هو ذلك الجزء الموصول بحياتنا المحصن بذاكرتنا أو هو ذلك الجزء الذي تبلور عبر تبادل رسائله معنا من حين إلى حين؟ هل يتمثل في الأصل شكلا ومضمونا أم يتكون من الملامح، أي من الحقيقة أو من الخيال أم من الواقع أو هو تعبير عن رؤيا تتخلق منها يوتوبيا منسوجة مادتها من الحلم أو أن المكان فضاء دلالي ورمز يوحي دائما لنا بأنه يمنحنا السكينة الروحية التي تسرقها منا الحياة العصرية ؟ ليتحول المكان هنا إلى مكان ذكر ى تحاصره ملامح الماضي بكل مضامينه، وأشياء تسيطر عليها موضوعات الجن والخرافة ليصبح لدينا شكل المكان ذهنيا يتجسد في لوحة يمكن أن نصفها برومانسية الطفولة التي تشدنا إلى أوصالها كلما قادتنا الحياة وأبعدتنا عنها ، فإذا كان المكان يتنقل مابين الحقيقة والخيال والحلم والذاكرة والواقع . لقد ذكر ابن خلدون ، إن الأمكنة لا تصنعها الأزمنة بل يولدها الوجدان لأنها سر ا من أسراره وخاصية من خواصه ومتعة من متعه الحسية و النفسية والاجتماعية والأخلاقية .

تعد المجتمعات التقليدية من أشد المجتمعات تأثرا بالظروف البيئية والجغرافية والطبيعية التي تحتويها ، وخاصة أن تلك الظروف قد طبعت تلك المجتمعات بسمات مورفولوجية خاصة كانت تستهدف بالدرجة الأولى تحقيق مواءمة صعبة بين ابن البادية – إنسان تلك المجتمعات – وبين ما يحياه من ظروف صعبة وقاهرة.

وتجدر هنا الإشارة إلى نقطتين أساسيتين وهما : مختلف الظروف البيئية التي تركت بصماتها على حيـــاة البادية ، ونعني هنا بالظروف البيئية .. الأرض .. والنبات والمناخ .. والحيوان وعلاقة كل ذلك بإنســـان البادية وذلك من خلال تصور أن هذه البيئة تمثل الطابع الإيكولوجي العام وحياة البـــر لمعظـــم مجتمعات البادية وخاصة في ظل مفهوم واسع للاقليم.

---

[1] د. شهاب اليحياوي: « ***الدلالات الرمزية والإندماجية لفعل الذوات الإجتماعية في الفضاء المديني***»، موقع ثقافة بلا حدود، http://www.thkafa.com/modules.php?name=News&file=print&sid=1061، يوم: 2007/12/19.

أنماط الوحدات الاجتماعية بتراثها وعاداتها وتقاليدها التي نشأت في غالبيتها كرد فعل للظروف الطبيعية القاهــرة التــي يحيــاها إنسان هذه المجتمعات والتي يسعى من خلالها إلى تحقيق تواؤم يمكنه من الحيــاة في كنفها على الرغم مما يحيط بتلك الحياة من صعوبات معيشية.

وعلى العموم فإن من الأمور المألوفة أن نؤكد على أن المجتمع ، أي مجتمع ، لا يعيش في فراغ، دائما يحيا في مكان ما ، بقعة من الأرض تشكلها سمات جغرافية وطبيعية ومناخية معينة ، وأن تلك السمات مجتمعة لها تأثير مباشر على مختلف السمات العامة لذلك المجتمع.

إذن لا توجد في المجتمع الإنساني علاقات بين الناس فقط، بل هناك علاقات الإنسان بالطبيعة، وبالمكان الذي يحيط به وعلى هذا فإن « كوندراتينكو» Nikolai Ignatovich Kondratenko [ 1940- 2003 ] يطلق على علاقة الإنسان بالمكان والطبيعة تسمية (العلاقة الفردية الاجتماعية)، التي بواسطتها يجري الإنسان تقييماً للأشياء المحيطة به، كأن يسبغ على بعض الأشياء ــ والأمكنة صفة القداسة، وما يصاحبها من شعور جمالي، وتختلف تلك العلاقات الفردية (التقييمية)، مع الطبيعة والمكان، عن الإدراك العلمي الذي موضوعه «موضوع الإدراك» وحسب ما تقيّمه، انطلاقاً من ذلك، يؤكد أنه يوجد طريقتان للمعرفة: الطريقة العلمية، والطريقة الفنية، ويقوم التقييم على المقارنة التي لا تعقد هنا على أساس الصفات الموضوعية للأشياء بل على أساس تأثيرها، لذلك تتميز الصورة ــ التقييم (أي الجمالي، القدسي، النفع) تمييزاً مبدئياً عن الصورة ــ الإدراك[1].

إذ ليس النفع والجمال، والقداسة، صفات في الشيء أو في المكان، بل هي نتيجة تقييم نوعي للأشياء والظواهر، تقييماً لقدرتها على تلبية الحاجات النفعية، والجمالية والقدسية الدينية، "لقد كانت الرهبة والتعبد، على الأرجح، مصاحبة للعلاقة الدينية أو للتقييم الديني، في حين كان الإعجاب تعبيراً عن العلاقة الجمالية"[2].

---

[1] شمس الدين الكيلاني، "***رمزية القدس الروحية (قداسة المكان)***" دراسة، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق – سوريا، 2005، ص 11.

[2] المصدر نفسه. ص 12.

يرى « بول كلافال » Paul Claval [ 1932– ] أنّ المكان بالنسبة لقاطنيه يشكّل رمزاً للأمان، و مصدراً للاعتزاز و التعلّق. يقول: « المكان هو أحد الدعائم المفضّلة للنشاط النموذجيّ، ينظر إليه من يسكنونه أو من يعطونه قيمة، و ذلك بطرق مختلفة، يُضاف إلى الامتداد الذي يشغلونه، و يتجوّلون فيه و يستعملونه، في فكرهم، امتداد يعرفونه و يحبّونه و الذي هو بالنسبة إليهم، رمز أمان، باعث عزّة، أو مصـــــــدر تعلّق.[1] و يبدو أنّ دراسة بنية المكان و أوصافه و محتوياته ستساعدنا على فهم البنية المعرفيّة، و الوضع الاقتصاديّ و الطبقيّ للسكّان الذين ينتمون إلى هذا المكـــــــان، فــوصف الأثاث و الأغراض [داخل المكان] هو نوع من وصف الأشخاص الذي لا غنى عنه. فهناك أشياء لا يمكن أن يفهمها القارئ و يحسّها إلاّ إذا وضعنا أمام ناظريه « الديكور » و توابع العمل و لواحقه. و بشكل عام يظلّ بيت الإنسان ومسكنه امتداداً له، فإذا وصفنا البيت والحي والقرية فقد وصفنا الإنسان.

يذهب أرنست كاسيرر، كفيلسوف للحضارة، على نحو أبعد، في تفحص الإدراك الرمزي للمكان، للعالم، فهو لا يتردد في تعريف الإنسان على أنه «حيوان ذو رموز»2. فإذا كانت الأنواع الحيوانية، ومنها الإنسان تحمل «جهازاً للاستقبال»، وجهازاً مؤثراً، فإن لدى الإنسان حلقة ثالثة، هي التي يسميها «الجهاز الرمزي»، الذي به يقيّم الإنسان علاقته الإدراكية بالعالم، ومن هنا، فإن كاسيرر يرى في اللغة والأسطورة والفن والدين ليس سوى وجوه مختلفة من هذا «الجهاز الرمزي» الإدراكي، فهو يشكل الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، والنسيج المعقد للتجارب الإنسانية مع العالم[3].

يكرّس كاسيرر جهوده الفكرية، لدراسة هذه الشبكة من العلاقات الرمزية التي تؤطر فكر الإنسان بعلاقته بالمكان والزمان، اللذين يشكلان الإطار الذي لا تنفك منه الحقيقة، حتى إننا لا نستطيع شيئاً إلاّ في ظل المكان والزمان[4].

---

[1] د. عبد الأمير إبراهيم شمس الدين: "***المكان و السلطة*** "، ترجمة المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى 1990م، ص 24.

[2] أرنست كاسيرر: " ***مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان***"، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت – لبنان، سنة 1961 ، ص 67.

[3] المصدر نفسه، ص 67.

[4] المصدر نفسه، ص 93.

لقد أخذ الاهتمام بالمكان يكتسب طابعه العلمي، حين غدا امتدادا للجسد عند المفكرين الاجتماعيين و النفسانيين على حد سواء. فقد: قارن علماء الاجتماع هذا الحيز (بالفقاعة التي يعيش الفرد بداخلها، ويحملها أينما ذهب) وهو فضاء تتعدد وظائفه ومعانيه بالنسبة لصاحبه وللآخرين. وكل اعتداء على جزء منه قد يولد ثورة واحتجاجا. وقد يكون في صورة أخرى دلالة على التقرب و المحبة. وهي معان لا تنشأ من « المكان » أصالة بقدر ما تنشأ عن الظواهر المصاحبة له. وقد تكشف الدراسات عن معان أخرى يمتلكها المكان الجغرافي، كإكساب « القيم» الاجتماعية نعوتا مكانية للدلالة على سموها ومكانتها و جدارتها. ف«الشريف» و« الوضيع » و«العالي» و«الدني» و« المنيع » و « الصغير» و«الكبير» أوصاف يجسدها البصري، ويحدّ حدودها شكلا ومضمونا. ولجلالها آثر الإنسان- في لحظة من تاريخه- استعارة معانيها لقيمه الاجتماعية. ذلك أن : إضفاء صفات مكانية على الأفكار المجردة، يساعد على تجسيدها. وتستخدم التعبيرات المكانية بالتبادل مع المجرد مما يقربه إلى الأفهام. وينطبق هذا التجسيد المكاني على العديد من المنظومات الاجتماعية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والزمنية. بل إن هذا التبادل بين الصور الذهنية والمكانية امتدّ إلى اتصاف معان أخلاقية بالإحداثيات المكانية النابعة من حضارة المجتمع وثقافته.

لقد حاول كثير من البدويين الذين يجوبون البوادي ، وهم يصفون المكان: بيوتا، ومخيمات أو منتجعات ، قلع ومداشر .. وغيرها ، التوقف عند الحياة المنبعثة منها. وكأنها "كائنات" لها من الخصوصية ما يجعلها وهي تلامس الوافد عليها تملؤه، وتخالطه، وتتخلله، بما لديها من مشاعر، وأحاسيس. ألا ينتابنا كثير من الضيق والاختناق ونحن ندخل بعض البيوت ؟ أو نعبر بعض الشوارع ؟ أو نجلس في بعض الأمكنة ؟ وقد تسري في أجسادنا قشعريرة الخوف الغامض، والتقزز المحرج كذلك، ونحن ندخل أماكن تواجهنا أول مرة بما يملأ صدورنا توجسا وخشية. كما أننا قد نشعر بالعظمة والهيبة وضآلة النفس في مواطن يعمرها الجلال والجمال ؟

ليس المكان إذن ذلك المعطى الخارجي المحايد، الذي نعبره دون أن نأبه به، وإنما المكان (حياة) لا يحده الطول والعرض فقط، وإنما خاصية (الاشتمال). ما دمنا نجد في الاشتمال معنى اللباس، ومنه (الشّملة). فالاشتمال تغطية وستر من ناحية، ومخالطة واندماج من ناحية أخرى. وكأني بالذين يدرسون الشخصية في معزل عن المكان والزمان، إنما

يسلبونها شطرا ذا خطورة معتبرة في تحديد سماتها، وتشخيص سلوكها، وتحديد أهدافها ومقاصدها. إذ العزل المتعسف للفرد عن مكانه، من قبيل التجزئة التي قد تقبلها عناصر العلوم الطبيعية الدقيقة، وترفضها عناصر العلوم الإنسانية القائمة على الكلية و (الاشتمال).[1]

إن الرحلة والحركة، تنفيان المكان ! ولا يكون النفي إلغاء و لا مسحا له. وإنما النفي هو في سلب المكان خصوصية الثبوت. فإذا سلبنا من المكان خاصية الثبوت، أو قللنا تأثيرها بفعل الحركة، فقد قللنا من سلطان المكان، ومنحنا التحول فرصة تجديد عناصر الشخصية، بما يطرأ عليها من تجدد، تكتسبه من الأمكنة الأخرى. وإذا كانت مفارقة المكان (فيزيائيا) مستحيلة كلية، فإنه في مستطاعنا التخفيف من وطأته، وإدخال التنوع عليه، بتعديد الأمكنة وتواليها.[2]

## 6. منهج الدراسة:

تعبر كلمة منهج عن مجموعة القواعد التي تقود خطوات التفكير العقلي في سعيه نحو الكشف عن نتيجة أو نتائج معينة، فالمنهج ضروري في أي مجال علمي، وتختلف قواعده باختلاف هذه المجالات، ففي مجال علم الاجتماع كغيرها من العلوم نجد تعددا في المناهج بحسب التعدد في هذه المجموعات من قواعد البحث، ولكن تجمعها في نهاية الأمر كما ترى «د. فتيحة محمد ابراهيم»: «الطريقة السوسيولوجية في البحث»[3] والتي تمثل السمات العامة الأساسية لهذه الاتجاهات المنهجية، وتحتاج كل دراسة حقلية إلى المنهج أو المناهج الملائمة لموضوعها والنتائج التي تسعى إلى الكشف عنها، والنجاح في اختيار المنهج المناسب هو نجاح في سلوك الطريق المناسب.

بناء على هذا يمكن لنا المواءمة بين العديد من الاتجاهات المنهجية في دراستنا هذه وذلك بالقدر الذي يخدم أهداف الدراسة والبحث. وهي:

### 1.6. الإتجاه الأنتروبولوجي التاريخي:

إن التغير الثقافي لا يتم إلا من خلال إعادة بناء الماضي، ولا نعني بذلك أي شيئ آخر غير تتبع المسارات التاريخية لعنصر ثقافي معين( الفضاء والسكن )، وفي منطقة

---

[1] حبيب مونسي: "***فلسفة المكان في الشعر العربي قراءة موضوعية جمالية***"، دراسة، من منشورات اتحاد كتاب العرب- دمشق، 2001، ص 18. نسخة إلكترونية، الموقع: http://www.awu-dam.org

[2] المرجع نفسه، ص 19.

3 د. فتيحة محمد ابراهيم ومصطفى حمدي نشواني: " ***مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان***"(الأنثروبولوجيا)، ص110.

محددة (مجال إجراء الدراسة)، بمعنى أننا سنأخذ بالبعدين الزمني والمكاني لموضوع البحث والدراسة، فأهمية هذا المدخل تتمثل في الرجوع إلى الماضي للتعرف على الخصائص الثقافية الماضية ومقارنتها بما هو قائم حاليا، أو رصد المتغيرات الحالية ومحاولة التعرف على الأوضاع السابقة التي تحمل بذور هذه المتغيرات. لذلك نجد أن كتب التاريخ الجيدة على حد تعبير «كلود لـــــــيفي ستروس» Claude Lévi-Strauss [ 1908− ] تكون مشربة بالإثنولوجيا، وقد عبر عن عدم التعارض بين الدراسة الإثنولوجية لظاهرة من الظواهر وتناول هذه الظاهرة تاريخيا فكل ما هنالك : « لا يصح القول، إذا، أن المؤرخ والإثنولوجي يسيران في اتجاهين متعاكسين على طريق معرفة الإنسان التي تتراوح بين دراسة المضامين الواعية ودراسة الأشكال غير الواعية. بل يسيران في اتجاه واحد، وأن يظهر الإنتقال الذي يقومان به معا، في أوضاع مختلفة لكل منهما− انتقال من الواضح إلى المضمر في نظر المؤرخ، ومن الخاص إلى العام في نظر الإثنولوجي− فهو أمر لايبدل شيئا من المنهج الأساسي. ولكن، على طريق يقطعون عليها مسافة واحدة، في اتجاه واحد، يختلف اتجاه نظرهما وحده: فالإثنولوجي يسيرإلى الأمام، ساعيا إلى أن يبلغ دائما مزيدا من لاشعور يتجه نحوه، وذلك من خلال شعور لا يجهله أبدا، فيما يتقدم المؤرخ القهقرى، إن صح القول، مثبتا نظره على النشاطات الواقعية والخاصة، التي لا يبتعد عنها إلا ليتأمل فيها من أفق أغنى وأكمل. انهما عبارة عن جانوس حقيقي بجهتين، وعلى أية حال، إن تضامن العلمين هو الذي يتيح مراقبة المسافة كلها».[1]

إذا كنا قد أشرنا إلى أننا سنعود إلى الخصائص الثقافية الماضية للظاهرة موضوع الدراسة ومقارنتها بما هو قائم حاليا، فلا يعني ذلك أننا سنعتمد في دراستنا كلية على الوثائق المكتوبة، لأننا نجد أنفسنا حتما أمام ثقافة في كثير من جوانبها ثقافة شفوية. هنا نأخذ بقول «كلود ليفي ستروس»: «إن الإثنولوجي يهتم اهتماما خاصا بما هو غير مكتوب، لأن ما يهتم به يختلف عن كل ما يفكر الناس عادة في تثبيته على الحجر أو الورق». [2] لذلك كان لزاما علينا حسب ما يقتضيه المنهج العلمي أن نركز اهتماماتنا وبحوثنا على المحتويات الثقافية

1 كلود لبفي ستروس: ***"الأنثروبولوجيا البنيوية"*** ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق، سنة1977، ص 44.

2 المصدر نفسه، ص 45.

والإنسانية التي تحافظ عليها الذاكرة، إما الشخصية وإما الجماعية، هنا وجب الاهتمام بالأبعاد أو الروابط الاجتماعية، هذه الروابط لها محتوى ثقافي لغوي يتعلق بالتقاليد كما لها محتوى يتعلق بالأحداث التاريخية التي عاشتها الجماعة الاجتماعية، ولذلك وجب علينا أن نبحث عن الأحداث التاريخية التي كونت الذاكرة ونتساءل كيف تتكون تاريخيا الذاكرة الجماعية؟ بطبيعة الحال تتكون بالأحداث المهمة التي تحافظ عليها، ولكن هناك أحداثا تتساها الذاكرة أيضا، والمؤرخ يهتم بما نسي كما يهتم بما حافظت عليه الذاكرة.

أيضا هناك بعد آخر، هو أن البحث عن محتويات الذاكرة يعتمد على اللهجة التي يستعملها أعضاء الجماعة ولا يمكن الاعتماد على ما كتب عن الذاكرة، فما يكتبه العلماء الباحثون عن الذاكرة يعتمد على المكتوب لا على الشفاهي اليومي، في حين أن الشفاهي اليومي حامل لألفاظ تعيدنا إلى تاريخ الذاكرة الجماعية الحقيقية كما يرى الأستاذ «محمد أركون». [1]

للعلم الذي يدرس الذاكرة الشفاهية اسمان: علم الاثنوغرافيا الذي يعتني بالوصف الدقيق لجميع مظاهر الحياة اليومية للجماعة، فهو يعتني بالتقاليد والعادات والمعتقدا ت والطقوس القديمة التي ترجع إلى الماضي، والاثنوغرافي يكتشف هذه التقاليد في تاريخها البعيد، وهذا يوضح حرص كل ذاكرة جماعية على المحافظة على هذه التقاليد والعقائد كما تعيشها وتدركها هي،( فماضيها يصبح بعض حاضرها) 2. فالذاكرة الجماعية لا تدرك ذلك لأنها لم تتمكن من البحث الحفري عن هذه التقاليد والعقائد التي نرجع إليها عندما نلم بالمعجم الخاص بكل ذاكرة جماعية.

والخطوة الاثنوغرافية في البحث عن الذاكرة الجماعية يكملها ويتبعها البحث السوسيوثقافي عن الذاكرات الجماعية المختلفة (المتساكنة) في مجتمع من المجتمعات حتى ندرك كيف تفاعلت بينها أثناء تاريخها وأثناء الصراعات التي وقعت في مجتمع بين الذاكرات المختلفة، وهذا يمكننا من أن نتحرر مما يتلقاه المخيال الاجتماعي أثناء الصراعات

---

[1] جريدة السفير(لبنان)، حوار مع محمد أركون، حاوره وسام سعادة، الجمعة 12أفريل 2002.

[2] إديث كيروزيل: "***عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو***"، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء- المغرب، ص 35.

السياسية ليدافع عن هوية كل ذاكرة دون أن يهتم بالرجوع إلى القاعدة الثقافية والتقليدية التي تشترك فيها الذاكرات.

إن الذاكرات الجماعية الموجودة في حقل الدراسة ومجتمع البحث تتكلم إلى الآن الامازيغية وتتكلم في نفس الوقت العربية. هذه الذاكرات الجماعية تشارك في ذاكرتين: الذاكرة المبنية على اللغة والثقافة الامازيغية، والذاكرة التي تستعمل اللغة العربية، والبحث الاثنوغرافي والسوسيوثقافي يكشف هذين المستويين من الذاكرات المختلفة المتواجدة في المغرب الكبير، فالشفاهي يشكل ذاكرتها الحية، والبحث الاثنوغرافي والانتروبولوجي يمكننا من إلتماس الذاكرة الحية والهوية الحقيقية اعتمادا على الأنثروبولوجيا التاريخية .[1]

[1] جريدة السفير(لبنان): حوار مع محمد أركون، حاوره وسام سعادة، الجمعة 12أفريل 2002.

### 1.6. الإتجاه المقارن:

معروف أن المقارنة تمكن من تحديد الشبه والاختلاف بين الأشياء والمواضيع وهي مقدمة رئيسة للتعميم. والمنهج المقارن عموما يعتمد على بحث وتفسير الظواهر الثقافية والاجتماعية والمعرفية انطلاقا من إبراز الأصول المشتركة أو القرابة التكوينية بين الظواهر.

يكاد يتفق علماء الاجتماع أمثال «دوركايم» و«مارسال موس Marcel Mauss» وكبار السوسيولوجيين و الأنثروبولجيين «إيفانز بريتشارد Edward Evan Evans-Pritchard» على أن المقارنات التي تجرى في نطاق ضيق أكثر جدوى من تلك التي تجرى في نطاق واسع، ومهما كانت الاختلافات بين وجهات النظر بالنسبة لاستخدام الإتجاه المقارن في علم الاجتماع فإنه من الممكن القول بأنها تدور حول محاور ثلاث هي: أولا نوع الوحدات التي تجرى المقارنة بينها، وثانيا الهدف من إجراء هذه المقارنة، وثالثا الكيفية التي تتم بها المقارنة، فمن الناحية الأولى يمكن لنا إجراء المقارنة بين المسكن التقليدي والمسكن الحديث، بين أنماط الحياة التقليدية والحالية، وذلك من حيث: البناءات الاجتماعية، العمران وطريقة بناء المساكن، شكلها، مستلزماتها، تسميات أجزائها...

وبالنسبة للهدف الثاني من المقارنة فنرى أنه لا يمكن لنا التنقيب عن أي شيء آخر سوى توضيح التطور التاريخي لهذا العنصر الثقافي الذي يظن كل مجتمع من المجتمعات المحلية موضوع المقارنة بأنه ينتسب إليه، بينما في الحقيقة نجد أن أوجه استعمالاته تدل على استعماله لنفس الأغراض في هذه البيئة أو تلك.

وبالنسبة لأسلوب المقارنة نلاحظ أن كثيرا من الدراسات تقوم المقارنة فيها على أساس ذكر الشواهد التي تؤيد القضايا التي يوردها الباحث في معالجته للموضوع، غير أننا نرى أنه من الأجدى الأخذ بما يستلزمه نطاق البحث، فهو يستلزم منا المقارنة بين العنصر الثقافي الذي هو مدار البحث والدراسة في المجتمع التقليدي الذي كان يعتمد على الترحال الموسمي، والمجتمع الحديث المستقر بصفة دائمة.

1.7 . **الإتجاه البنيوي:** المنهج البنيوي يستند على معطيات الملاحظة بالمعايشة في جمع المعلومات من ميدان الدراسة. ويهتم هذا المنهج بالمواضيع التي تغطي قطاعات واسعة من مجتمع الدراسة وليس الجزئية منه فقط. فالمنهج البنيوي كغيره من المناهج العلمية يقوم على جملة من الخطوات والقواعد التي يعتمد عليها في تحليل الموضوعات، ومن هذه الخطوات على المستوى السوسيولوجي القيام بالملاحظة والتجريب ثم التجريب على النماذج المستقاة من الملاحظات، وذلك بغية الوصول إلى البنية والكشف عنها، ولدراسة بنية الموضوع يجب تطبيق جملة من المبادىء منها:

1 ــ أسبقية الكل على الجزء: وهو يفترض النظرة الكلية إلى الموضوع والكلية ما هي إلا نسق من الوحدات لذلك فإنها تتساوى والنسق .

2 ــ أسبقية العلاقة على الأجزاء : ما يهم المنهج البنيوي ليس الأحداث ولا الكلمات بمفردها ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الأحداث أو الكلمات، والبنيوية كمنهج هي قبل كل شيء التحليل الواقعي للظواهر بغية اكتشاف العلاقات بين العناصر المكونة لهذه الظواهر .

3 ــ مبدأ المحايثة : إن اللغة عند «دي سوسير» نسق مغلق ، نسق لا يعرف إلا قانونه الخاص ومبدأ المحايثة في اللسانيات يقتضي دراسة النسق اللغوي في ذاته من دون العودة إلى تاريخه، ولا إلى علاقته بمحيطه، ومهمة الطريقة البنيوية أن تعطي الدراسة الذاتية نوعاً من معقولية الفهم، الذي يقوم مقام معقولية الشرح، الذي يبحث عن الأسباب، لذا تتنافى المنهجية البنيوية مع كل منهجية تاريخية ليتفق المنهج البنيوي مع المنهج الوضعي.

4 ــ مبدأ المعقولية: إن المبادئ سالفة الذكر تؤدي إلى هدف أساسي هو اكتشاف البنية ذلك أن طبيعة البنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية ولا توجد على السطح أو على ظاهرة الأشياء، ويرى «ليفي ستروس» أن الخطوة الحاسمة في المنهج البنيوي هو أنه من أجل تعيين الواقع يجب حذف ما يدرك مباشرة على المستوى الظواهري، أما ما يجب الاحتفاظ به فهو الواقع لأن في الواقع تكمن البنية لذا يجب اعتماد مبدأ المعقولية من أجل الكشف عن هذه البنية .

5 ــ مبدأ التزامن والتعاقب: التعاقبي والتزامني يتعارضان وذلك لأن الأول يهتم بأصل الأنساق في حين أن الثاني يهتم بالمنطق الداخلي للشيء ، فالتعاقبي هو الدراسة التاريخية،

القائمة على البحث في أصل الأشياء، ومكنوناتها في حين أن التزامني هو البحث في بنية الشيء أي الطبيعة المنطقية للشيء، وليفي ستروس يعي مشكلة التعارض على المستوى المعرفي والمنهجي وهو يقترح إقامة تاريخ بنيوي تزول فيه أسباب التعارض بين التزامن والتعاقب، وقد لاق هذا المبدأ انتقادات كثيرة، لأن كل نظام تزامني يتضمن ماضيه ومستقبله اللذين هما عنصراه البنيويان الملازمان فالظاهرة لا تخرج عن تاريخها وعن ظروفها وتكونها بل إن الظاهرة هي جزء من تلك التاريخية.

## 7. التحليل المنهجي وأدوات الدراسة الإجرائية:

في إطار الإشكالية العامة المعروضة سابقا، ولكي نبين المنطق الذي يحدد احتلال الفضاء والاستقرار في المكان بدا لنا أنه لا بد للتحليل أن يعنى بخمس علاقات :

ا-علاقة "الدشرة" بالبيئة وفي نفس الوقت التأويل السوسيوثقافي الناتج عن ذلك.

ب-علاقة الفضاء المسكون بالبناءات الاجتماعية والعائلية، بمعنى محاولة ترجمة البناءات الاجتماعية إلى تنظيم الفضاء.

ج-علاقة "الدشرة" بتاريخ المجتمع، بمعنى تأثير الوقائع التاريخية على المحيط السياسي وعلى صيرورة احتلال الفضاء.

د-من جهة، علاقة تنظيم الفضاء الأليف(الحميمي) وأيضا الخارجي، ومن جهة أخرى الممارسات الاجتماعية، الاقتصادية والطقسية.

و-التصورات الاجتماعية والرمزية التي تؤثر على فضاءات العمران وكذا كيفية تنظيماتها.

ولما كانت أهدافنا واشكاليتنا تهدف، كما قلنا، إلى التحليل المعمق للتصورات والآليات الاجتماعية المقترنة بتنظيم الفضاء واحتلاله والاستقرار في المكان فقد تم تفضيل المقاربة السوسيوثقافية التي حددت المنهج الكيفي.

مبدئيا سنعتمد على تقنيات البحث تلاءم بحثنا و ستوجه أساسا لجمع المعلومات:

أ حوار مع شيوخ الدشرة بغرض جمع الأهم من الثقافة الشفوية حول المواضيع التي تهمنا. من بين هذه المواضيع مثلا تاريخ الدشرة وكذلك نمط التنظيم الاجتماعي لمجتمع الدراسة وكيف تتم العلاقة مع البناءات الاجتماعية.

**ب**–سيكون لزاما إذن التحقيق حول تاريخ الدشرة . وسنقوم أيضا بتمييز مختلف الجماعات الاجتماعية التي تكوّن سكان "أولاد داود" الذين يقطنون منطقة البحث.

**ج**– إن نمط الأسئلة سيحاول الاعتناء بأنماط التنظيمات الاجتماعية لقبيلة "أولاد داود" وعلاقة بناياتها الاجتماعية بالبيئة والفضاء المسكون.

**د**– مبدئيا يبدو أن الاستجوابات ستواجه صعوبات منهجية، ذلك أننا سنحاول الحصول على الصياغة الظاهرية لما هو ضمني أو ما يسمى ب"الوعي الجمعي". انه من المؤكد أن كل عضو من الجماعة الاجتماعية يحمل بدرجة ما الممارسات الاجتماعية التي زرعت من قبل أنماط التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للجماعة.

**ه**– إن مشكلة السوسيولوجي هو كيفية الحصول، وذلك عن طريق تقنيات خاصة للاستجواب، على الصياغة الواضحة لما هو متخفي، على الأقل بالنسبة لأعضاء الجماعة. على هذا الأساس فإن اختيار نوع الاستجواب أو التحقيق يبقى ذا أولوية لأن كشف المتخفي ليس بالعملية السهلة. إنها تتطلب الرجوع قليلا إلى الوراء خاصة أن مجتمع موضوع البحث يعتمد في سرد أخباره على الثقافة الشفوية. ونتيجة لذلك فإنه من الصعب إيجاد الأشخاص الذين تتوفر فيهم المقاييس اللازمة، كوضعياتهم الاجتماعية، تاريخهم... للحفر في المنسي وإبراز "الوعي الجمعي".

بالإضافة إلى ماسلف تضاف صعوبات أخرى، ذلك أن المبحوثين يجب أن يكون لديهم معرفة تاريخية محتفظة عن طريق "الذاكرة الجماعية" ومنقولة من جيل إلى جيل بواسطة التقاليد الشفوية. من هنا فإن القليلين من شيوخ "أولاد داود" لديهم معرفة حقيقية ومحددة عن تاريخهم بالرغم من الشكل الأسطوري الذي تحمله في أغلب الأحيان. من المؤكد أن "التاريخ" الذي تحمله "الذاكرة الجماعية" والمنقول شفويا يختلط مع الأساطير وكلما توغلنا في الماضي كلما وجدنا صعوبات في تمييز التاريخ من الأسطورة.

**و**– إن الاستجواب سيعنى أيضا بتنظيم المنزل، واستعمال مختلف الفضاءات وكذلك الممارسات الاجتماعية باعتبارها سندا لها.

إننا واعون بأن استجواباتنا تتطلب إعادة صياغة وإعادة بناء باطراد، وذلك بناء على الأشخاص المستجوبين من جهة، ومن جهة أخرى بناء على طبيعة التحقيق. وهذه التغييرات ربما ستحدث حتى أثناء الاستجواب. من هنا يتبين لنا أن مهمتنا الأولى تستدعي تحضير عدة

مواضيع، والأسئلة تعالج كلما تقدمنا في البحث. أما المهمة الثانية فتستدعي تحديد الأشخاص المستجوبين وما هو نوع المعلومات. هذا التحديد يكون بعد التحقيق المسبق الموجه للتعرف على سكان "أولاد داود" بناء على مواقفهم الشخصية لشرح الممارسات الاجتماعية وتاريخ جماعاتهم. كل هذا العمل في نظري يكون مهيأ سلفا على الأقل بالنسبة لخطوطه العريضة وسيتطور، كما أسلفنا، كلما دعت الضرورة إلى ذلك. وتجدر الإشارة إلى أنه وفي مثل هذه الأبحاث يجب التحلي بمرونة المواقف لكي يتسنى التكيف مع مختلف الوضعيات. هذا سيجعلنا نغير أو حتى نحذف بعض الأسئلة التي لا تتماشى مع الوضعيات الجديدة. كما يتطلب الاحتفاظ بكل المعلومات المحصل عليها لكي نتمكن من مقارنتها وتوضيح التناقض وعدم التحديد. إن التحلي باليقظة لمواجهة صعوبات التطرق إلى خصوصيات الأفراد لأنه بالنسبة لهم ليس هناك أي سبب لكي يجيب على الأسئلة التي تمس ذاته العميقة. هذا بالإضافة إلى كون هذا الشخص يجد صعوبة في فهم-وهذا طبيعي- أننا نهتم بحميمياته، هذه الأخيرة ربما كانت في أغلب الأحيان عرضة للسخرية من الخارج والتي يتعامل معها اليوم بعلاقة صعبة ومعقدة.

**ي**- إن الملاحظة وتحت كل أشكالها، وفي إطار هذا التحقيق يجب أن تلعب دورا مهما وضروري باعتبارها تقنية خاصة تنطبق على موضوع البحث.

إن بحثنا الميداني سيكون مزدوج المصدر، المعلومات التي تستقى من قبلنا عن طريق شيوخ القرية وأيضا من خلال الكتب التاريخية والأنتروبولوجية التي تناولت تلك الحقبة.1 ويمكن لنا مقارنتها مع المعطيات الشفوية. وكما يمكن لنا أيضا أن نستوحي منها أسئلة جديدة.

**ف**- سنقوم أيضا بجمع الوثائق الفوتوغرافية خصوصا ما يتعلق بالقرية بالأحياء والمنازل. فبالنسبة لهذا البحث، العمل الفوتوغرافي ليس فقط توضيح، بل هو دعامة أساسية في فهم الحقائق المقترحة للتحليل.

### 1.7. المقابلة الحرة:

إذا كان من بين الأهداف السوسيوثقافية لهذا البحث استخلاص القيم الرمزية للفضاء في الحياة التقليدية البدوية، وما تمثله هذه القيم في الذاكرة الجماعية للبدو، فإن المقابلة، كما

1-ستدرج هذه الكتب القيمة في قائمة المراجع.

أسلفنا، وسيلة أساسية في تحقيق هذا الهدف، فالحوار ضروري في هذه الحالة. وإذا كانت المقابلة يمكن أن تكون موجهة أو غير موجهة، فإن النوع الثاني هو الأنسب في هذه الحالة لأنه يشتمل على الحديث العادي وتوجيه أسئلة ذات نهايات مفتوحة تتيح للفرد أن يبدي رأيه في كل الموضوعات المطروحة، كما يمكن أن يأخذ الحوار في بعض مراحله صورة جديدة يوجه فيه الفرد أسئلة إلى الباحث الذي يرحب بها لأنه يجد دلالات أخرى ذات فائدة له. لقد أطلعتنا كتب المنهجية خاصة الأنثروبولوجيا على تجربة «مالينوفسكي» في جزر
التروبرياند، عندما سأل أحد الإخباريين عن موضوع يتعلق بالأساطير، لكن الإخباري خرج عن الموضوع، وتحدث كثيرا عن عشيرته متغاضيا عن محاولاته العديدة لإعادته إلى صلب الموضوع، ولكن «مالينوفسكي» تحقق بعد ذلك من أن ما رواه له الإخباري أكثر أهمية من الإجابة التي كان ينتظرها على سؤاله له. [1] فمقابلة الباحث مع الإخباري كما ترى «فتيحة محمد ابراهيم»لا بد أن تتميز بالمرونة.

**2.7. جدول الأعراش والرفقات التي أخذت منها عينات الدراسة:**

| الرقم | العينة | | المكان | ملاحظة |
|---|---|---|---|---|
| | العرش | الرفقات | | |
| 01 | عرش أولاد داود | أولاد اسماعيل واللحالحة | دشرة أريس | القلعة أو الخزان الجماعي ملكية الجميع |
| 02 | عرش أولاد داود | أولاد وزة وبني فافة | // | |
| 03 | عرش أولاد داود | الزحاحفة ، تاخريبت والحدادة | // | |
| 04 | عرش بني بوسليمان والسراحنة والشرفة | بعض العائلات الوافدة | // | استقرارهم حديث العهد |

**جدول رقم (1)**

[1] فتيحة محمد ابراهيم ومصطفى حمدي نشواني: " **مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)** "، دار المريخ للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1988، ص 190.

**3.7. دليل العمل الميداني:**

ما دمنا قد اعتمدنا في عملنا الميداني على المقابلة الحرة كوسيلة منهجية لجمع المعلومات والبيانات المتعلقة بموضوع هذا البحث، أو التي لها علاقة به. وما دامت الأسئلة أيا كان نوعها تشكل قاعدة البحث الميداني في الإستمارة أو في المقابلة . وما دام العمل العلمي يستلزم عدم ترك عملية البحث تقودها الصدف. عمدنا إلى وضع دليل سميناه دليل العمل الميداني، حاولنا من خلاله وضع تصور أولي لكيفية إجراء المقابلة من خلال وضع مخطط أسئلة يكون منطلقها موضوع البحث ومفاهيمه الأساسية. وقد اعتمدنا على الأسئلة المفتوحة لإعطاء المبحوث مطلق الحرية لصياغة إجاباته، خاصة وأننا شعرنا أثناء العمل الميداني أن الإجابة لا تظهر في حينها عندما يتعلق الأمر بموضوعات لها صلة بالذاكرة أو المخيلة، ومن ثم كانت أسئلتنا بمثابة منبهات لذاكرة الأفراد أو الجماعات، وبالتالي قد لا تظهر الإجابة التي نبحث عنها في مناسبة معينة، وفي استعمال معين. عندها يكون لزاما علينا عدم تعجيل الإجابة، وإنما يجب فقط إقتناصها حين ظهورها، ومادمنا لا ندري الزمن الذي ستجود فيه ذاكرة المبحوثين بالجواب المطلوب، يكون الصبر هو ملاذنا الوحيد، وبلوغ مرادنا لا يكون إلا بالمعايشة والمشاركة، وهذا هو سر «الملاحظة بالمعايشة» التي تتطلب الإقامة الطويلة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن المشكلة الرئيسية التي تواجه الباحث الحقلي المبتدئ في بدء دراسته هي كيفية الدخول إلى مجتمع البحث، وخاصة أن الباحث السوسيولوجي لابد أن يكشف عن دوره كباحث بالنسبة لأفراد المجتمع، ويجد الوسائل التي تجعلهم يقبلون هذا الدور ويعطونه ثقتهم، وهذا يتوقف على عدة جوانب بعضها يتصل بقدرات الباحث نفسه، وبعضها يتصل بطبيعة مجتمع الدراسة كدراسة مجتمع ريفي بالنسبة لباحث حضري، والبعض الآخر يتصل بطبيعة الموضوع.

ولكي تنجح الملاحظة بالمشاركة أو المعايشة وجب علينا أن نضع في حسباننا هذه الجوانب الثلاث: ففيما يخص القدرات الخاصة التي تحتاج إلى صقل وتكوين، آثرنا الإحتكاك بذوي السبق في ميدان البحث السوسيولوجي الحقلي للإستفادة من خبرتهم وتجربتهم الميدانية، وبالنسبة لمجتمع الدراسة فلا سبيل لنا إلا الإندماج ضمن هذا المجتمع، والكشف عن دورنا كباحث منذ البداية، وبالنسبة لموضوع البحث وبغية ملاحظته ملاحظة

تامة ولو بصورة نسبية، واقتناص كل جزئياته بما يتفق وعناصر الموضوع، كان لزاما علينا أن نضع في اعتبارنا أن كل وقت قادم سيحمل معه الكثير مما يستحق الإهتمام، وأن أهمية البيانات لا تتحدد وقت جمعها فقط وإنما عند تحليلها أيضا.

تعتبر الملاحظة بالمشاركة أفضل وسيلة منهجية مفضلة في العلوم الإنسانية والإجتماعية خاصة علمي الأنثروبولوجيا و الإجتماع، يقول بواس: «إنه لفهم ثقافة المجتمع لا بد من العيش في المجتمع، ومعرفة لغة الأهالي»1، ومن تعريفها المنطقي تظهر على أنها تجربة مزدوجة: تجربة الآخرين وتجربة الذات. إنها خلق اصطناعي لوضع اجتماعي مؤقت لأول وهلة، حتى ولو وجب أن يكون طويل الأمد، والإقامة بينهم بشكل شبه ثابت. يجب على االسوسيولوجي الميداني أن يخلق لنفسه دورا محليا أو خارجيا يجعل من سيئة التطفل حسنة واتصالا مرفوضا يهدف إلى الإندماج في علاقة عادية مع الجماعة.

التساؤل الشرعي الأول يرتكز على طبيعة الملاحظة بالمشاركة، وعلى حقيقة الإقامة التجريبية واليومية والتقنية. إن الباحث الميداني «غريب وصديق» في الوقت نفسه، ربما يتعلق الأمر«بغريب محترف»، يقول «جان كوبان»: «من البداية لا يستطيع الباحث الميداني، رغم كل كفاءاته، أن يمحو عيبه الأساسي: هو أنه أجنبي وسيبقى أجنبيا».2

إن موقف الغريب عن المجتمع حاولنا منذ البداية التغلب عليه ذلك للعلاقات الدموية والودية السابقة التي تربطنا بمجتمع البحث. لكن وجب علينا التفطن إلى عدم الإفراط في الثقة لأن حميميات الأفراد والمجتمعات يصعب البوح بها. ويتوقف النجاح في إيجاد الطرق للتغلب على العوامل التي تمثل حاجزا بيننا وبينهم. ولكن ماهي أنجع السبل التي تحقق لنا ذلك؟ نعم، إننا نجد كتب منهجية البحث االسوسيولوجي تطلعنا نظريا على مختلف الطرق التي تحقق للباحث خاصة المبتدئ الإندماج مع مجتمع الدراسة، كما وجدنا في تجارب كبار علماء الأنتروبولوجيا وعلم الإجتماع سندا مهما استطعنا أن نحاكيه لأجل التكيف والمواءمة مع حقل الدراسة. ولكن، رغم اقتدائنا بخبرات هؤلاء الكبار التي يحتفظ بها الأدب السوسيولوجي والأنتروبولوجي، ورغم إلمامنا بلغة ذلك المجتمع (لكوننا من نفس

---

[1] عبد الله عبد الغني غانم، "***طرق البحث الأنثروبولوجي***"، المكتب الجامعي الحديث- الإسكندرية- مصر، الطبعة 01، سنة 2004، ص103.

[2] جان كوبان، "***المسح الإثنولوجي الميداني***"، ترجمة جهيدة لاوند، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد- أربيل- بيروت، الطبعة 01، سنة 2007، ص58.

الحيز الإقليمي)، واكتسابنا لأسلوبه في الحياة اليومية..إلا أن أعضاء المجتمع وأفراده لا زالوا يعتبروننا غريبين ولا يعتبروننا شركاء في حياتهم، ولا أصدقاء لهم ؟ وذلك ربما لأننا سنكتب عن حميمياتهم. يصور «مالينوفسكي» موقف الإغتراب الذي يشعر به الباحث في بدء دراسته تصويرا جيدا في دراسته عن التروبرياند فيقول: «تخيل نفسك وقد وجدت أنك محاط فجأة بأمتعتك على الساحل بالقرب من إحدى قرى المناطق الحارة بينما يبتعد القارب الذي أقلك بعيدا عن أنظارك، وتخيل أكثر من ذلك أنك باحث مبتدئ ليس لديك خبرة سابقة، ومجرد من أي دليل يرشدك أو شخص يعينك، هذا بالضبط ما واجهته في محاولتي الأولى في العمل الحقلي على الساحل الجنوبي لغينيا الجديدة، ولا زلت أذكر جيدا الزيارات الطويلة التي كنت أقوم بها للقرى خلال الأسابيع الأولى، ومشاعر الإحباط واليأس من العديد من المحاولات العنيدة، والتي فشلت مع ذلك في أن تقربني من الأهالي أو تدفعهم لإمدادي بأي شيء».[1]

وكان السؤال الأول الذي تبادر إلى أذهاننا: هل يثق الأهل فيما نصرح به خاصة وأن المجتمع مر بظروف وعوامل جعلته ينغلق على ذاته أكثر فأكثر؟ إننا نجد في المجتمع الجزائري مثالا لذلك، لقد جعلت منه الأحداث التي مر بها مجتمعا يتجه نحو الانغلاق والتشدد وعدم التسامح في أمور كثيرة خاصة تلك التي تتعلق بأمنه، فيرى في كل استجواب أو تحقيق تحديدا لحياته، فمهما كانت براعة الباحث في ابتكار الوسائل فإن المجتمع قد اتخذ قرارا مطلقا بأن لا يعطي ثقته لأحد، لقد اقتنع بالفكرة الديكارتية التي تقول: «من خدعك مرة يخدعك مرات ومرات». لكن الرابطة الدموية التي تربطنا بمجتمع البحث- كما أسلفنا- سهلت لنا المهمة بعض الشيء.

ونظرا لأننا لا يمكن أن نكون في كل مكان وفي كل وقت، فإننا نتساءل: كيف ستكون ملاحظتنا والحالة هذه؟ بطبيعة الحال الجواب لايتعدى أن تكون الملاحظة إنتقائية إلى حد كبير، وهنا يتولد سؤال آخر: ماذا ننتقي وماذا نترك؟ إن بعض المواقف والأحداث تفرض نفسها علينا، وإذا فاتتنا ملاحظتها في وقتها فسوف تضيع منا فرصة يصعب أو يستحيل تعويضها، ربما نركز على الجوانب التي تهم موضوعنا أو لها صلة مباشرة بمجال

[1] د. فتيحة محمد ابراهيم ومصطفى حمدي نشواني، "***مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان***"(الأنثروبولوجيا)، ص 176.

الدراسة التي نجريها، ولكن أحيانا نشعر ونحن بصدد الإختيار والإنتقاء بالقلق والتوتر حول ما إذا كنا نقوم بالملاحظة المناسبة في الوقت المناسب أم لا؟ وأحيانا أخرى نشعر بالندم عندما نكتشف بعد فوات الأوان بأن ما لم يقع عليه اختيارنا من العناصر هو على قدر كبير من الأهمية؟ الحل صعب جدا أمام هذه الدوامة من التساؤلات التي تضعنا بين الحين والآخر ونحن في الميدان في حالة حرج.

وقد تركز دليلنا ميدانيا على: إستقراء ماضي الحياة التقليدية من خلال ذاكرة السكان حول:

**1.3.7. أماكن النزول والتخييم في موسمي العزابة والعشابة:**

وقد ركزنا في ذلك على:

الممرات والمسالك التي تتخذها مراحلهم بين الأوراس والتل الغربي ذهابا وإيابا. كيف تحدد طريقة اختيار الموقع؟ ماهي مدة الإقامة؟ من الذي يحددها؟ هل يخضع ذلك للظروف الطبيعية المتصلة بتوفير المراعي، أم تتدخل فيها عوامل اجتماعية وثقافية؟ ما مدى تردد الجماعة على مناطق معينة بالذات سنة بعد أخرى؟ ماهي التعديلات التي تطرأ على هذه التحركات في الظروف الطارئة؟ متى تم الاستقرار النهائي في دشرة أريس؟ هل تتذكرون المخزن الجماعي؟

**2.3.7. المنزل كأهم شكل من أشكال السكن:**

وقد ركزنا في ذلك على وصف المنزل من حيث مكوناته، طريقة بنائه، كيف يتم تجميع أجزائه المختلفة؟ كيف يتم بنائه؟ الجهة التي توجه إليه دائما؟ ما هي أنواع المنازل وأشكالها؟ ماهي الطقوس التي تتبع بناء المنازل؟ ما قيمة المنزل العصري بالنسبة إلى المنزل التقليدي؟ كيف يتم تشكيل المنزل التقليدي، هل يرتبط ذلك بالعوامل الطبيعية أم بالعوامل الثقافية أم بهما معا؟

**2.3.7. العلاقات الإجتماعية والمعاشية في فضاءات الإستقرار:**

ماهي العلاقات الناشئة عن هذه الحركة الدائمة بين السكان والوافدين؟ هل هي علاقات قرابة أم علاقات جوار أم علاقات صداقة أم قدسية دينية؟ هل لهذه العلاقات مظهر اقتصادي تبادلي؟ هل يقتصر التبادل على المنتوجات الفلاحية والحيوانية، أم يتعدى إلى الزواج وتبادل النساء وإنشاء علاقات المصاهرة خارج العائلة والعشيرة؟ ماهي العلاقات الإجتماعية بين الأسر والعشائر في الماضي والحاضر؟ علاقة المنزل بالمركز الإجتماعي؟

### 2.3.7. المعتقدات والممارسات الطقسية داخل الفضاءات السكنية:

هل يرتبط شغل فضاء من الفضاءات، واحتلال مكان من الأمكنة بمعتقدات كانت الجماعة ولازالت تؤمن بها؟ ماهي الممارسات التي تعكس هذه الإعتقادات؟ ما هي الفئة التي تتشبث أكثر بهذه الممارسات، هل هي النساء أم الرجال؟ ما هو دور المرأة داخل فضاء المنزل؟ ماهي علاقة المرأة بالفضاء السكني؟ ألا يعد هذا الفضاء فضاء أنثوي بحت؟ هل تغيرت (قيم الحرمة والنيف والشرف...)أم لازال مجتمع الدراسة متشبثا بها محليا في القرى والأرياف وأحيانا في المدن؟ كيف يتم التعامل مع الفضاءات السكنية الجديدة؟

# الفصل الثاني:
# أولاد داود والفضاء الأوراسي.

**محتويات الفصل:**

## المبحث الأول: المجتمعات الأوراسية وتنظيم الفضاء:

### 1. عناصر مقاربة المجتمعات الأوراسية:

في البداية نود إزاحة اللبس عن مفهوم "التقليدي". نادرا ما يدل "التقليدي" على الجمود وعدم الحراك والاستقرار. انه من المستحيل الحديث عن التقاليد الجامدة. إنها ليست سوى إطارا عاما للعادات، للفكر وللنشاط، وتكون في اغلب الأحيان ضمنية غير معبر عنها ولاشعورية.

وبموازاة ذلك، "العصرنة" لاتؤخذ على أنها مرادفة "للتغيير" أو "للحراك". يقال إذن عن مجتمع إنه "تقليدي" حينما يكون هو نفسه مهيأ «للتغيير". لكي لا نتيه في اعتبارات جد عامة، لا نأخذ كدليل إلا التغيير الذي حدث في الدول المغاربية عموما بعد الفتوحات الإسلامية، هذه التغييرات من المؤكد أنها زحزحت بعض الملامح الاجتماعية، الاقتصادية والدينية. لكن لا يمكن نكران الاندماج والتفاعل دون خطورة القطيعة مع نفسهما، ونمط التنظيم الاجتماعي هو نفسه الذي وصفناه "بالتقليدي".

في هذا الإطار، يبدو مهما محاولة تحديد هذا المفهوم للمنطقة الجغرافية التي تهمنا ونأخذ ببعض التعاريف كإطار للبحث، مع كل الخطورة الناجمة عن ذلك. فالكتاب الذين نظَروا وفكروا و كتبوا عن الأوراس هم غربيون و يكتبون باللغة الفرنسية J.Berque, (Bourdieu, Tillion, Fanny Colonna)، وكذلك بعض الكتابات في العصر الاستعماري. وعليه و بناء على قراءاتنا وملاحظاتنا المتواضعة فإن المميزات الهامة للنظام التقليدي الأوراسي تتعلق كما يبدو ب :

- ✓ تنظيمه الاجتماعي والسياسي،
- ✓ نظامه الاقتصادي،
- ✓ تصوره للبيئة.

#### 1.1. التنظيم الإجتماعي والسياسي:

التنظيم الاجتماعي والسياسي يمكن أن يكون مأسسا على مبدأين :

-**الرابطة الدموية**، سواء أكانت حقيقية أم خيالية،

-**الرابطة الاقليمية**، بمعنى الموقع المحدد، المعروف من طرف الجميع، وهي على العموم محدودة ومستقرة نسبيا.

مع ذلك، فإن هذين المبدأين كقاعدتين للتنظيم الاجتماعي التقليدي لايسيران دوما معا، فمن خلال الملاحظة الأولية، بدا لنا مبدئيا أن مبدأ الرابطة الدموية يمكن أن يلعب دورا أكبر حينما تكون الجماعة محدودة، عكس الرابطة الاقليمية التي تسيرخاصة على مستوى التجمعات الأكبر حجما، ويمكن أن تكون سندا للنظام السياسي.

هذا النمط من التنظيم يحدد أربع بناءات : العائلة، "الرفقة"، القبيلة والفدرالية المزدوجة. هذه البناءات تسير –كما أفاظ في ذلك J.Berque في كتابه " Maghreb, Histoire et Société. 1974" بطريقة متناقضة ومتوازية، وفقا لمعنيين : التماثل " l'assimilation" والانشطار"le fractionnement"، بما أنها تنتج جماعات الانتماء تتمدد وتتنوع بنا ء على مختلف الوضعيات الاجتماعية والسياسية التي تحدد ذلك ( سنتعرض الى ذلك بالتفصيل أثناء التحليل). لكن قبل ذلك رأينا أنه من المهم محاولة إحاطة البناءات القاعدية الأربعة للمجتمع الأوراسي التقليدي، وذلك بناء على المبدأين التنظيميين الاجتماعيين السالفي الذكر( الرابطة الدموية والرابطة الاقليمية).

إن محاولة الدخول في تعاريف ليست عملية سهلة؛ ذلك أن مصطلحات أدبيات الاثنولوجيا والإدارة الاستعمارية يبدو أنها حرفت بدرجة ما هذه المفاهيم بمحاولتها تغيير التنظيمات المحلية إلى تنظيمات إدارية ( دوار، بلدية...).

ويجب الاشارة هنا إلى أننا سنستند أساسا إلى مفاهيم التراث السوسيولوجي الفرنسي سواء الإطار النظري العام مثل ( E. Durkheim أو M. Mauss) أو اولئك الدين تناولوا الجزائر عامة والأوراس بصفة خاصة مثل (F. Colonna, G. Tillion, P. Bordieu, T. Rivière, Masqueray) وآخرون. الذين وصفوا في نظري البناءات الاجتماعية للأوراس وصفا علميا موضوعيا دقيقا.

من بين البناءات القاعدية الأربعة للمجتمع الأوراسي التقليدي والتي هي بمثابة اللحمة الرئيسية هي «**الرفقة**» أو باللغة المحلية "هارفيقث" والتي تظم تحت تسمية واحدة مجموعة من العائلات تعلن الأنتماء الى خط أبوي موحد، في أغلب الأحيان حقيقي، ويمكن أن يكون أيضا خياليا. P. Bordieu في كتابه Sociologie de l'Algérie يصف « **هارفيقث**» أنها تكوّن الوحدة الأساسية الأكثر حيوية والأكثر تفردا...وتظهر كوحدة اجتماعية اكثر اتساعا

في نظام أين تكون كل الجماعات مدركة بناء على انتمائها للجماعة العائلية. أما المجموعات الأكثر اتساعا تكون أقل انسجاما وأكثر عرضة للتلاشي.

من هنا نستطيع القول دون عناء بأن «**هارفيقث**» تسير وفقا للرابطة الدموية. وربما تكون استراتيجيات الزواج من بين الاسباب الرئيسية في تقوية رابطة الدم ( التي يمكن ان تكون كما أسلفنا خيالية في العلاقة التي ينشئونها مع جد موحد.). لكن –ومن جهة أخرى– فإن "الرفقة" تذوب أيضا في مبدأ الرابطة الإقليمية : بموقع محدد ومعروف من طرف الجميع.

إذن على مستوى "الرفقة"، هناك التقاء للمبدأين التنظيميين ( الرابطة الدموية والرابطة الاقليمية). هذا يسمح لنا أن نفترض أنه من خلال هذا الالتقاء تستمد "الرفقة" قوتها في الامتداد المميز الذي مكنها من مقاومة المؤسسة الاستعمارية في محاولتها إعادة تشكيل البناءات الاجتماعية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه من خلال الشعور بالشرف تظهر قوى الالتحام والتآزر المميزة داخل "الرفقة". يتعلق الشرف في البداية بالنساء، بمعنى الطريقة التي يتصورها المجتمع عن نفسه، بواسطة الاستراتيجيات الخاصة بالزواج واستمراريتها في المستقبل. لهذا فإن هذا الشرف " يعتبر أغلى من الحياة"، ولهذا أيضا يعتبر بالنسبة "للرفقة" "أحسن ضمان لممتلكاتها ولوجودها؛ ذلك أنه كلما كان رد الفعل جراء الاعتداء قويا، شاملا وسريعا، كلما كانت أكثر شرفا وضامنة لأمنها وسلامتها".[1]( سنحاول أثناء التحليل شرح نظم القرابة بشيء من التفصيل).

وراء "الرفقة" تأتي **القبيلة**، التي تتكون من مجموعة "رفقات" والتي يبدو أنها تعرّف على أساس إقليمها. حتى حينما تعلن "الرفقات" التي تنتمي إلى نفس القبيلة انتماءها إلى جد موحد، هذا الأخير في أغلب الأحيان يكون أسطوريا، الشيء الذي لايمدنا بالحقيقة الكاملة عن أن الرابطة الدموية مبدأ للنظام القبلي. وعادة ما تجمع القبيلة الواحدة على اقليمها "رفقات" متباينة، ذات أصول مختلفة : «إن أغلب القبائل تظم العناصر القادمة من جميع الآفاق»[2].

[1] G. Tillion, les sociétés berbères dans l'Aurès Méridonial *in : Africa.* 1938,p.45.
[2] J. Berque, Maghreb, Histoire et Société SNED, Duculot, Alger, 1974, p.63.

من هنا، ليس من باب المفاجأة أ ن نلاحظ بأن الالتحام على مستوى القبيلة أقل قوة مما هو على مستوى "الرفقة". بعلاقتها مع القبيلة، "الرفقة" تسلك سلوك "الانشطار"، بينما مع العائلة تسلك سلوك "التماثل".

لكن، يبدو أن القبيلة تسير في طريق "التماثل" أثناء بعض الحالات السياسية وأثناء مرورها بوضعيات عصيبة من تاريخها. ويظهر إذن بأنه على مستوى القبيلة بالخصوص يتم انضمام الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية. وأيضا فإن بناءات أخرى، سياسية بالدرجة الأولى تأتي لتنضم إلى البناء القبلي لتعقد سيره؛ يتعلق الأمر بالفيديراليات المتناقضة أو ما يسمى با"لصف".

في إطار محاولة التفسير النظري لبعض المفاهيم، وفي هذه الوضعية الحالية للبحث، مبدئيا لايمكن إلا إعطاء بعض الشروح المتعلقة بتنظيم هذه الفيدرالياث المتناقضة في الأوراس.

يعرفها P. Bordieuعلى "أنها وحدات سياسية وحربية [...] تشكيلات ظرفية، التي تجمع القبائل على أساس جزئين كبيرين واللذان يتخذان لهما كمركز أولاد عبدي وأولاد داود". (sociologie de l'algérie, op.cit., p.26.). وتجدر الاشارة هنا إلى أن هذا النوع من الفيدراليات المتناقضة نجدها في مختلف المجتمعات البربرية للدو ل المغاربية – عند شلوح المغرب، القبائل، المزابيين أو الشاوية في الجزائر– مع تشابهات كبيرة جدا. لكن من الجانب المعرفي، هذه "الصفوف" تتميز خاصة بالغمو ض وعدم التحديد. –ربما وكما اقترح ذلك J.Berque في كتابه السالف الذكر(ص. 32.)– أن الظاهرة تكون قد حرفت في بدايات الاستعمار وتبدو الآن صعبة التحليل. ( سنحاول في ثنايا البحث التعرض إلى ذلك بشيء من التفصيل).

### 2.1. نظرة للبيئة ككل متكامل مدركة ومعاشة من طرف الجميع:

هذا يعني أن البيئة ينظر إليها نظرة شمولية، كخلاصة بداخلها تتفاعل العناصر فيما بينها، وكل عنصر بدوره يتفاعل مع المجموع، وهذه العملية تسير بواسطة كل أعضاء الجماعة.

إن المحافظة على هذه الخلاصة الشاملة والمميزة والفاعلة، في نظرنا ذات معنيين :

1 – إعطاء صبغة القداسة المنتقية للأشياء، للكائنات وللفضاء.

إن البيئة في الفكر التقليدي الأوراسي ليست حيادية. إنها غنية بالمعاني على الجانب الاجتماعي والاقتصادي لكنها أيضا ثرية في الجانب القدسي.

من خلال الملاحظة البسيطة الأولية، لا يبدو لنا أن الفلاح التقليدي في الأوراس يعيش قطيعة جافة بين المقدس/ الدنيوي الذي لوحظ في مجتمعات أخرى من قبل مؤرخي الأديان. لكن يمكننا القول أنه عاش في تماوجات وغموض، في أخد ورد بين هذا وذاك وبدون قطيعة، من المقدس إلى الدنيوي أو العكس. وعلى كل حال يظهر جليا بأن المقدس يعود إلى تصور منظم للعالم، على أساس أنه نظام تفسيري وأيضا حيوي.

إن المقدس كما يشرح دلك Caillois في كتابه l'homme et le sacré. N.R.F., 1959,Paris, p, 91. مرتبط بشدة بنظام العالم : انه تعبيره الحالي ونتيجته المباشرة. من خلال هذه الأفكار فإن الفضاء مليء بالمباديء غير المرئية التي تضمن نظام الأشياء وفي نفس الوقت تمدها بالتفسير.

إن الرجوع إلى المقدس يضمر قوة الالتحام المميز لهدا التصور الشامل للبيئة كما سبقت الإشارة إلي ذلك، ذلك أنها كما قلنا بمثابة تفسير وفي نفس الوقت مبدأ حيوي؛ ولأنها أيضا تنسج والى الأبد شبكة من اتصالات الأشياء بالكائنات أو بالفضاءات التي تكوّن هذه البيئة؛ وكذلك أخيرا حينما تمنحه شحنة هائلة من الأحاسيس والرمزية.

2– اتخاذ الذاكرة الجماعية أيضا كمرجعية، على أساس أنها منتجة لفكر الجماعة، لتاريخها وأيضا باعتبارها منتجة للأساطير، للحكم، للأشعار وللغناء، وأيضا للرموز وممارسة الطقوس. يقول J.Berque ما معناه :" الذاكرة الجماعية تلعب دورا كبيرا في الإبداع وحياة الجماعات...هذه الذاكرة الأبدية الريفية المكونة لماضي الجماعة والتي لا تترك من بين الأجداد إلاّ أولئك الدين تحولوا إلى شفرات".[1]

من هنا نستطيع القول إن الذاكرة الجماعية تكوّن السند الأساسي لهده النظرة الشمولية والتي تدمج البيئة كجزء لا يتجزأ من الكل المتكامل للذات و الأشياء على حد سواء. إنها تضمن للبيئة الدوام بتزويد كل الحياة الاجتماعية ، الاقتصادية والدينية، بمعالم، بإشارات

[1] -Berque. J, De l'Euphrate à l'Atlas, Ed, Sindbad, Paris, Bibliothèque arabe, p.13.

كمؤشرات تمكن في كل مرة يكون ذلك ضروريا، جعل مستوى الحياة الشخصية متسامية نحو تلك الخلاصة الإدراكية للبيئة. هذه الأخيرة تتجدد عند كل حدث مهم للدورات الإنسانية، الزراعية والدينية عن طريق ممارسات طقسية مؤسسة على الأساطير وعلى تصورات رمزية متينة وصلبة. وعلى هذا الأساس فإن الذاكرة الجماعية تؤدي وظيفتها الرئيسة : وظيفة نقل معرفة وفلسفة الجماعة. لكن وظيفة الذاكرة الجماعية ليست فقط النقل، لكنها أيضا – كما قال ذلك Berque وظيفة الإبداع.

## 2. عرض مميزات تنظيم الفضاء في الأوراس:

من المؤكد أن القرية التي اختيرت كميدان للبحث لتحليل الصور التقليدية لاحتلال الفضاء، لا تكوّن إلا عنصرا داخل مجموعة أكثر اتساعا.

قبل التطرق إلى الدراسة الخاصة«**لدشرة أولاد داود**» بدا لنا من المهم عرض المحيط الجغرافي، الاجتماعي، الاقتصادي والثقافي الذي تتواجد فيه واستمدت منه أهم مميزاتها. ونرمي بدلك إلى تحقيق رغبتين، من جهة، لكي لا نعزل عنصرا من إطاره العام، ومن جهة أخرى لكي نحلل علاقات هذا العنصر مع بيئته.

إن هده الخلاصة لمميزات احتلال الفضاء على مستوى نظريات علم الاجتماع استخلصنا ه ا من خلال قراءاتنا المتواضعة ولكن أيضا من خلال ملاحظاتنا المتكررة التي سبقت اختيار ميدان البحث.

### 1.2. الأوراس: لمحة تاريخية عامة:

لماذا لا نبدأ بالكاهنة؟. يقول ابن خلدون : " طلب حسان بن نعمان الغساني حاكم القيروان في القرن السابع الميلادي من مساعديه مَن بقي مـــن الأمراء الأقوياء بأفريقيا فأعطوه اسم امرأة...وأضافوا أنها لا تزال تمكث بجبال الأوراس، فهي من أصل بربري ومنذ وفاة كسيلة، تحالف البربر معها..." يقولون أن هذه المرأة تتنبأ بالمستقبل وأن كل ما تعلنه لا محالة سيحدث. حينما اقترب حسان بجيوشه، قالت لشعبها: لا يوجد إلا خطة واحدة نتبعها، إفساد خيرات المنطقة لكي يولون الأعقاب. أما نحن فلا نريد أن يكون لدينا حاليا لا مدن، لا ذهب، ولا مال، فقط الحقول للزراعة والرعي. وأرسلت أتباعها في كل مكان لكي تهدم المدن، وتخرب القصور وتقطع الأشجار وتستولي على ممتلكات المواطنين. هل كانت على الديانة اليهودية؟ كما يدل على ذلك اسمها، وكما أشار ذلك بعض المؤرخين الغربيين؟

يقول المؤرخ اليوناني Procope (في القرن السادس الميلادي)أن البيزنطيين، لكي يصلوا إلى الأوراس كان عليهم استغراق تسعة عشرة يوما مشيا من قرطاج حتى هذه الجبال الشامخة، التي لا تمنح للمسافر إلا مسالك وعرة. [1] " لكن وبعد هذه السلسلة الجبلية الشامخة وحين الوصول إلى قممها، نكتشف سهولا ممتدة وتربة خصبة وطرقا سهلة، وبساتين مليئة بأشجار متنوعة وأراضي صالحة للزراعة. ينابيع تتدفق من الصخور والجبال...الشيء المدهش هو طول القمح وكل الفواكه التي تنمو في هذا المكان: إنها ضعف تلك التي تنمو بليبيا[2].

تلكم هي بعض الكليشيهات غير المنظمة المتعلقة بالأوراس. كليشيهات معتادة تعتبر أيضا نبيلة لأنها نادرة: " جنة أرضية محمية من الطبيعة نفسها، تعلق سياسي واحد، تقاليد يهودية معلنة وغير معلنة، عنف وطبيعة انتقامية، عدم القدرة على الحفاظ على السلطة، النجاح المؤقت لكسيلة مثال مميز. أبدية فكرة: المنتصرين–المنهزمين (éternels vainqueurs-vaincus) ، ولذلك فإن الأوراسيين صنعوا لأنفسهم وفي نفس الوقت صورا لأسلافهم ولا ينقادون للسيطرة من الداخل. كل ذلك ليس أسطورة. وهنا تكمن الخطورة[3]."

في القرن التاسع عشر Masqueray، الذي جاب المنطقة لمدة عامين، من 1876 إلى 1878 منحنا وصفا يكاد يكون شاملا، لاشك نابع من شغف عميق وتجربة كبيرة في المشي على الأقدام: " مسالك متشعبة جبلية، الواقعة بين باتنة وخنشلة من جهة، خنقة سيدي ناجي وبسكرة من جهة أخرى، الأشجار كثيفة وعالية في الشمال، صحراوية حتى وسطها في الجنوب. الأرز والعرعر، النخيل والزيتون وأشجار أخرى تغطي جل مساحتها. الأشجار المثمرة متنوعة، اللوز، الجوز، الخوخ، العنب متواجدة بكثرة. الشيء الذي يشد الانتباه هو هذا السماء الرمادي الذي يعلو هذه السهول الخصبة والجبال المائلة إلى السواد في الشمال، وتلك الواحات التي تشق وسطه نحو الجنوب..."[4].

هناك إذا جغرافيا أوراسين (إن صح التعبير): الشمال والجنوب. لكن يوجد، حسب Masqueray، على الوجهة السكانية واللغة،" نصفين" آخرين، "الشرق" و "الغرب"، الغرب

[1] تقول F. Colonna في كتابها *Les Versets de L'invincibilité.* أنه لم يحط قدمه بالأوراس أبدا. ص. 74

[2]- J. Desanges,Paris l'Harmattan, 1991, p.51. Procope. *Le Livre des édifices.* Trad. Au Français par.

[3] - F. Colonna. *Les versets de l'invincibilité,* Presses de Sciences Po. Paris. 1995. P. 75.

[4] - Emile Masqueray, *Formation des cités,* éd. Le Seuil. P. 49.

مستقرين اختلطوا مع البيزنطيين وهم حديثي الاستقرار في المكان. الشرق قديمي الاستقرار وهم أكثر امتهانا للرعي[1]. الشرق لـــ"يابداس" والكاهنة. الغرب لـــ"أتياس" وكسيلة.

بالنسبة لـــMasqueray في تلك الفترة، فكما نظر إلى الشرق على أنه بلد الرعي والعزابة فإنه لم يطل به الأمد في المصاطب ومنابع المياه التي ذكرها فقط وهو مارا بها. فالمخازن الجماعية هي التي شدت انتباهه أكثر، لكن الذي أدهشه بصفة أخص هو التنظيم الاجتماعي. تنقل الأشخاص من مكان إلى آخر ( في أغلب الأحيان تبعد بينهم مسافات كبيرة) من هنا جاءت قلة اجتماعات "الجماعة". والذي أسماه تلاحم سكان الربى والوديان بمعنى صدفة العلاقة بين القبائل وممرات الوديان. وهذا ما يفسر نقص الكنفدراليات بين القبائل. لكن ومن جهة أخرى فقد سجل تنظيما في بناء القرى أكثر من نظيريه في بلاد القبائل وميزاب.

يعتبر Masqueray من بين القلائل الذين كتبوا عن الأوراس. فقد كتب الكثير بعد الغزو الفرنسي وحتى بعد ثورتي 1959 و 1879، وقد أكد، دون أن يدخل كثيرا في التحاليل، عدم قدرة القبائل في هذه الحالة، في الاتحاد ضد غزو خارجي. نظام الصفوف يبدو أنه لا يسير إلا وفقا لصراعات داخلية. لقد سجل تواجد عائلات دينية والسلطة التي تمارسها. لكنه لم يعط لهم أهمية كبيرة إلا كتلك التي أعطاها لـــ"أمراء ايطاليا واسبانيا "[2]. تقول Fanny Colonna أنه أخطأ في تقديره هذا مدعمة رأيها بحجج وتحاليل صلبة تناولها كتابها "Les versets de l'invincibilité"[3].

ولنعد إلى حقبة الغزو الفرنسي لأنها الفترة التي تهمنا وبالضبط إلى إخراج آخر بايات قسنطينة، الحاج أحمد باي الذي لجأ إلى الأوراس بعد الاستيلاء على قسنطينة سنة 1837. هذا الباي النصف تركي الذي قبع في جبال الأوراس منذ ستة سنوات، نجا مدة إحدى عشرة سنة في المجموع من قبضة الجيش الفرنسي، وهذا مثار للدهشة؛ لكن الشيء المدهش أكثر تعلقه الشديد بالحضر، لأنه وباستثناء بعض التلميحات والتعاليق اليسيرة، لم يقل شيئا عن مكوثه بالأوراس والتي عرف فيها الزوايا في منعة، ومكث طويلا في حيدوس وكذلك في مرتفعات "أحمر خدو". مرة واحدة فقط يطلق العنان لقلمه ليصف لنا حصار حيدوس: " في

[1] - Emile Masqueray, « *Le Djebel Chechar* », Revue Africaine, 1878, p.259-269.
[2] -Emile Masqueray, *Note concernant les Aouled Daoud du Mont Aouras*, Alger Jourdan, p.27.
[3] - F. Colonna. *Les versets de l'invincibilité,* Presses de Sciences Po. Paris. 1995

هذه الفترة (بداية ماي 1845) عساكر من الجيش الفرنسي اتجهوا نحو وادي عبدي. حينما اقتربوا منهم، بعث لهم الجنرال رسولا لكي يطلب منهم الخضوع لكنهم رفضوا بكل شدة وقدموا إلي مسرعين لكي آت إلى نجدتهم ( الباي حينئذ كان يمتلك فيلقا من الفرسان وبعض المتطوعين، وكان بأولاد سلطان وبالشمال الغربي.) وكنتيجة لذلك، جمعت كل ما أمتلكه من متاع متواضع واتجهت نحوهم.

وعند وصولي وجدت أن لا شيء قد هيأ بعد لدعم القتال، وأنهم لم يتفاهموا فيما بينهم بعد... بقيت معهم حتى طلع النهار وعند المكان المحدد للقتال. ولوا الأدبار هاربين في كل الجهات. وأقفلت راجعا إلى منعة[1].

سنة قبل ذلك، في مارس 1844، وفي أعقاب ملاحقة أحد أتباع الأمير عبد القادرن الصغير بن أحمد بلحاج الذي اتخذ كملجإ له وادي الأبيض وفي مشونش وبعد مشادات عنيفة بالمدفعية الثقيلة من طرف الجيش الفرنسي تم القضاء عليه. وبعد ذلك تبعتها عدة غارات في شمال الأوراس وشرقه، في لحمر خدو وفي مناطق أخرى. لكن الخضوع التام الذي يمثل اشكالية حتى نهاية ثورة الأوراس سنة 1879، لم يستدعي الموقف القيام بحملات. الجبال لم تقاوم التعمير الفرنسي في الشمال والجنوب، بمعنى في باتنة وبسكرة وكذلك زرع الموالين للاستعمار المركزي محتفظين بذلك بالتنظيم التركي (بوضياف في الشمال وبن قانة في الجنوب)[2].

خلال سنة 1904 العقيد de Lartigue في "مونوغرافية الأوراس" ذكر بأن المنطقة يقطنها أكثر من 90000 ساكن موزعين على إحدى عشرة قبيلة وستة وثلاثون "دوار".
المعلومات الغنية التي يحتويها هذا الكتاب تعود أساسا إلى العمليات التي قام بها Sénatus consulte الذي تأخر نوعا ما في الأوراس ( مثلا المعلومات على وادي عبدي أخذت سنة 1893، أحمر خدو سنة 1894). هذه الإحصائيات تمنحنا المعلومات التالية: تبين لنا وجود قبائل ذات كثافة سكانية هائلة (أولاد عبدي تحتوي على 15000 ساكن، أولاد داود 10000، وقبائل ضعيفة "آث فرح، 3000 شخص، أحمر خدو، 6000 لثلاثة دواور. أما الكثافة السكانية فتعتبر منخفضة: أربعة أشخاص في الكيلومتر المربع في لحمر خدو(وهي منطقة

[1] -El-Hadj Ahmed Bey, *Mémoires,* sous de Marcel Emerit, Revue Africaine, 1949, 1[er] et 2[ème] trimestres, p.71-125.
[2] - Abdelhamid Zoueou, *L'évolution économique et Sociale de la région de l'Aurès, thèse de doctorat d'état, sous la direction de Charles-Robert Ageron, Université de Paris XII, 1992, 3 volumes, vol.1,p.216.*

الترحال الموسمي)، ثلاثة عشرة إلى سبعة عشرة شخصا في القرى الكثيفة المستقرة في الجهة الغربية (عين زعطوط، بوزينة). نلاحظ وجود فرق بين الأوراس وبلاد القبائل الذي يحمل في هذه الحقبة بالذات 100 ساكن في الكلم2.[1]

في منتصف القرن التاسع عشر، تاريخ بداية الغزو الفرنسي، فرض الغرامات التي أثقلت كاهل السكان، مصادرة الأراضي التي تضاف إلى التخريب، سنوات متتابعة من ندرة المنتوجات الزراعية جراء الجفاف وزحف الجراد، بالإضافة إلى انتشار بعض الأوبئة وغير ذلك مما وصفه الضباط الفرنسيين فيما يسمى بمكاتب العرب، من 1864 إلى غاية 1886[2]، من المؤكد أنها غيرت من الملامح الاقتصادية والديموغرافية، وجرت كثيرا من القبائل إلى الفقر. لكن المصادر بينت أيضا بأن سكان الجبال أقل تضررا، ويرجع ذلك إلى الظروف المناخية الأكثر ملائمة ولكن أيضا ودون شك إلى التلاحم الاجتماعي (التضامن، حفظ المواد الغذائية، الخ.). ففي سنة 1898 إحصائيات رسمية تقيم المعدمين الذين لا يوفرون الغذاء لأنفسهم بـــ0,8% في الأوراس، 39% بباتنة وبسكرة[3]، 10% بعين القصر.

في رسالتها Mathéa Gaudry "المرأة الشاوية بالأوراس"، أعطت لنفس القبائل التي وصفها Lartigue العدد التالي: 126000 ساكن، بناء على الإحصاء الخماسي لسنة 1926[4]. نرى من خلال هذا العرض أن الاختلاف الديموغرافي بين القبائل بقي ثابتا، الكثافة دائما ضعيفة. ذلك أن النمط المعيشي لم يتغير كثيرا، على الأقل في الجبال. يذكر Masqueray سنة 1879 في مقالته "ملاحظات حول أولاد داود" " بسبب فقرها، فإن المنطقة لا يمكن أن تعتمد في معيشتها على الإستقرار الكلي...لأن المنطقة تفرض تربية المواشي، مع زراعة الأرض[5]"ولذلك فقد كانوا في تنقل مستمر من الشمال إلى الجنوب.

حينما خضع الأوراس للنظام المدني، أو على الأقل جزءا كبيرا منه، أصبح مقسم إلى ثلاث بلديات مختلطة: في الغرب، Mac Mahon (عين التوتة حاليا)؛ في الشرق، خنشلة؛ في الوسط، تلك التي تسمى بالأ وراس، والتي لم يتم تسيير القبائل من طرف الإدارة

---

[1] - André Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien*, 1914-1954, Paris, Minuit, 1962, p. 43.
[2] - Abdelhamid Zouzou, op. cit., vol. 2, p. 508. Le chapitre X, « Les populations face aux années de crise ».
[3] - Ibid., p. 538.
[4] - Mathéa Gaudry, *La femme chaouia de l'Aurès,* Paris, Geuthner, 1929. P. 4-5.
[5] - Emile Masqueray, *Note concernant les Ouled Daoud…, op. cit.,* p. 25.

الإستعمارية الدائمة الثوران حتى غاية سنة 1912، ولم تضع السلطات الاستعمارية مقرا لها في أريس على وادي الأبيض، حتى سنة 1916[1].

إن مجتمع هذا البحث، كما سنرى، يتموقع في الأوراس الأوسط، حتى ولو كثيرا من الروابط تضعهم في علاقة دائمة، ليس فقط مع باقي الأراضي التي تشملها كلها تسمية الأوراس لكن مع شمال باتنة أيضا وكذلك بسكرة. هذه المنطقة الوسطى سوف يتنامى تميزها من الناحية الاجتماعية، خاصة في الفترة التي تهمنا.

إن قلب الأوراس قد تم إخضاعه عسكريا في هذه الفترة، لكنه لم يتم دخوله تماما. من جهة لم يعرف إستعمارا زراعيا باستثناء "فم الطوب"، مركز استعماري أنشأ سنة 1913 في شمال وادي الأبيض، والذي يحتوي على مساحة متواضعة ( 3 هكتارات وبعض الأراضي الصالحة للبناء) وشيئا يسيرا في سهول لمدينة والذي انتهى سنة 1920 بسبب اللاأمن الذي تتسم به المنطقة ومن جهة أخرى وخاصة، فلا البعثات التبشيرية ولا ما يسمى بالمدرسة الجمهورية بعد ذلك استطاعتا المكوث بالمنطقة. بعثة الآباء البيض يعتبر كمثال مهم إذا ما قارناه بما حدث في بلاد القبائل. في هذه الأخيرة كثيرا من المبشرين نجحوا في تمسيح عدد كبير من الأشخاص، وأحيانا قرى بأكملها، مثقفين كبار: عائلة عمروش، إبعزيزا، أولاد عودية...[2] أما في الأوراس، النجاح لم يكن حليف المبشرين إلى درجة أن الآباء الذين أقاموا بالمنطقة منذ 1893 كانوا مضطرين إلى إرسال من يلقن التعاليم المسيحية لأبناء المعمرين في مناطق مختلفة من الأوراس. ولم تنقطع المناوشات بين القبائل البربرية وهؤلاء المبشرين حتى انتهى بهم الأمر بمغادرة المنطقة سنة 1920 بعدما اعترفوا بالهزيمة وعدم القدرة في نشر تعاليمهم. هذه الأحداث تستحق إعادة تسليط الضوء أكثر. فالآباء الماكثين في مزرعة "لمدينة"[3] مثلا يبينون اندهاشهم أمام مجتمع ثوري ومتماسك وذو نظام مميز خاصة في العلاقات بين الجنسين ( فالنساء–حسبهم– كن يتمتعن باستقلالية أكثر من غيرها من المناطق) وكانوا يخضعون من بعيد، من بعيد جدا رقابة الأولياء والشيوخ. وكان مبعث تفائلهم هو قرون من اعتناق الأوراسيين للديانة المسيحية تحت روما وبيزنطا [4]، لكن تفائلهم

---

[1] - Jean Morizot, op. cit.,p.160.
[2] - Jean Amrouche, poète mort en 1962. Sur Augustin
[3] - Archives de l’ordre des pères blancs déposé à Rome, via Aurelia.
[4] - هذا الموضوع يعود مرارا ليحتل الأدبيات الدينية لهذا العصر: لكن في اعتقادي نظرة الآباء بعيدة نوعا ما عن الحقيقة، لأن أعمالا على الأوراس تبين تمسيح المنطقة في وقت متأخر جدا. مثل Pierre Morizot في كتابه "زاوية بني بربر، مدينة متنقلة أم مستعمرة رومانية".

لم يؤدي إلى نتيجة. إن التمسيح يتم عادة عند اليتامى، هذا دليل آخر على التضامن والالتحام الاجتماعي عند هذا المجتمع.

المدرسة كانت أكثر صلابة لأنها كانت إلى جانبها الجمهورية والقانون. لكنها لم تحضى بنجاح كبير. بالرغم من أن المجهودات المكرسة للدراسة يمكن أن تضاهي تلك المستعملة في بلاد القبائل. لم يكن هناك قبل 1940 معلمين من أصول محلية. لا نجد أي كاتب أو شاعر باللغة الفرنسية مثل الذي حدث في بلاد القبائل أين نسجل عددا هائلا وكبيرا من الكتاب والشعراء. لكن على العكس من ذلك نجد عددا هائلا من كتاب وشعراء وفقهاء باللغة العربية أمثال: محمد العيد آل خليفة، أحمد رضا حوحو، الطيب العقبي وآخرون كثيرون[1]. من هنا فإن هذه المنطقة البربرية ذات ثقافة عربية.

على كل حال، الملامح التي ارتسمت في تلك الفترة كانت توحي على التحام اجتماعي قوي، بالرغم من أن التنظيمات القبلية مبنية على الصراعات المحلية ولا تسمح بالتجمع والإتحاد السريع. لكن من الواضح ليس عليها بني هذا الالتحام. أضف إلى ذلك، فإن هذا الالتحام يكون مصدره أيضا الدين مما دعى بالناس إلى الاتجاه أكثر نحو تعريب قوي. ولا يمكن أيضا إغفال الطبيعة التي شكلت إقليميا مانعا صعبا محميا. "يبدو أن الأرض والدين يشكلان قوة هذا النظام"[2]. في بداية القرن الماضي تلح المصادر على غلاء الأرض هنا أكثر من المناطق المجاورة.

### 2.2. مختلف التلال في الأوراس:

يتكون الأوراس من تلين أساسيين، وادي عبدي ووادي الأبيض، وأكثر علوا تأتي تلال أخرى لتضاف إليهما وهما، وادي "بوزينة" ووادي "تارحيت" بالنسبة لوادي عبدي. أما وادي الأبيض فيجاوره وادي "مستاوة". هذه التلال–رئيسية أم ثانوية– تتشابه فيما بينها من ناحية التنظيم الاجتماعي والفضائي. لكنها تتميز من خلال بعض الخصائص خاصة من ناحية أشكال العمران.

[1] - صحيح أن هؤلاء الأشخاص ليسوا من قلب جبال الأوراس. لكن كل الأوراسيين يعتدون بهم.

[2] - Fanny Colonna, *Les versets de l'invincibilité,* op., cit. p. 83

لقد كان سكان تل وادي الأبيض يتميزون بنمطين معيشيين، يغادرون دشورهم شتاء ويعودون اليها في بداية الربيع.

تبنى "القلعة" على قمة الدشرة، وحتى أن دلالة كلمة «**هاقليعث**» مستمدة منها وهي تحتوي على كل ممتلكات السكان وكل إنتاج النشاطات الزراعية والرعوية. إن الفضاء المسكون وكذلك الفضاء الزراعي تتخلله طرق ذات ملكية جماعية وهي شبكة تنتهي بمقبرة خاصة ب"رفقة" معينة ويكون بمحاذاتها مكان مقدس(مسجد أو زاوية).

توجد بوادي الأبيض وفي الربى المحاذية له قرى مختلفة. السكان استقروا منذ قرون1 في هذه المناطق ويعيشون على وتيرة تختلف نوعا ما على الجهات الأخرى خاصة الأوراس الشرقي، لأنها أقل تنقلا وأكثر استقرارا. وكذلك فان قراهم (دشورهم) لا تزال تحتل مواقع حجرية صعبة المرورتحرس من أعلى التلال الواقعة أسفلها والغنية بالأشجار المثمرة، لكن "القلعة" التي كانت تمثل، كما أسلفنا، فيما مضى خزانا جماعيا للإنتاج لم يعد لها وجود اليوم.

**3. التنظيم العام للفضاء الأوراسي:**

في الماضي، كما ذكر ذلك" Lartigue" هذه التلال التي سبقت الإشارة إليها تفصل بينها قمم من الجبال ولا تتبادل فيما بينها إلا اتصالات صعبة. و العلاقات المتبادلة بين كل قبيلة وأخرى علاقات سياسية (ايجابية أو سلبية، ويمكن ألاّ تحدث سنوات طويلة)، ولكن في التل الواحد العلاقة أساسا اقتصادية واجتماعية قبل أن تكون سياسية.

كل تل من هذه التلال الأوراسية المتميزة بكبر مساحتها وعدد سكانها محتلة من طرف قبيلتين كبيرتين : أولاد عبدي يتمركزون بوادي عبدي وأولاد داود أو التوابة متمركزون بوادي الأبيض. منذ قرون وهاتان القبيلتان تتميز علاقاتهما بالصراع( كما ذكر ذلك Masqueray )[2]، P. Bordieu أيضا يحدثنا عن المخازن الجماعية المحصنة (القلاع) لأولاد داود المبنية على قمم القرى والتي-حسبه- "تشكل خطا دفاعيا لحماية المزارع من غزوات أولاد عبدي"[3].

---

[1] Mathéa Gaudry, « La Femme de l'Aurès », Paris, Geuthner, 1929,pp.18 et 57.
[2] Masqueray Emile, note concernant les ouled Daoud du mont Aurès. Alger, Jourdan, 1879,p,23.
[3] Faublée-Urbain, « Magasins collectifs de l'oued el Abiod » in journal de la société des africanistes, pp. 141-142.

لكن الأكثر أهمية فإن الصراع بين القبيلتين حسب المؤرخين الذين سبقت الإشارة إليهم، اللتان تحتلاّن التلين المتوازيين قد أثر تقليديا على كل الحياة الأوراسية. فحسب Bordieu[1]، كلا هاتين القبيلتين تكوّن مركز "الفيدراليتين المتضادتين" أو ما يسمى بـــ: «**الصف**»، و حولهما تتجمع باقي القبائل الأوراسية. بناء على هذا التصور المزدوج والذي يمتد على أغلب الفضاء الأوراسي، كل "صف" يحتل تلا، وسكان التلين المتصارعين صراعا معقدا بمعنى أنه ممزوج بالتحالف. هذا يجعلنا نحاول مع Berque تأويل ازدواجية التقسيم للفضاء الأوراسي- الذي نظم كل الجماعات الاجتماعية الصغيرة والكبيرة بناء على لونين- كإجابة سياسية للتناقضات الجغرافية والتي تكرس ما أسميناه مع Berque ب"الانشطار" والذي أعطيناه في السابق قسطا من التحليل فيما يخص التنظيم القبلي. كل هذا يحدث كما لو أن هذه الإجابة تنتج ثنائية الاندماج والانقسام أو ما أشرنا اليه في السابق "بالتماثل و"الانتشار".

هذا النمط من الحياة يعيشه سكان الأوراس في الماضي بصفة دورية، في كل صيف باعتباره فصل الوفرة، ففيه يحقق سكان الأوراس تفاعلات كبيرة في الميدان الاجتماعي والاقتصادي والسياسي و الثقافي. ففي الصيف أيضا تحدث دورات تجارية كبرى والتي تصادف رحلات ذات دلالات قداسية كزيارة الأوليا ء أو الأجداد أين تحدث المبادلات التجارية الأكثر أهمية التي تعتبر سلعها بمثابة احتياطات سنوية.

من هنا، وكما ذكرت ذلك Fanny Colonna: " هذه الدورات(وما تحتويه من احتفالات وقداسة) كأنها خطاب الذاكرة الذي يتحدث عن الماضي ليذكرنا بوجوه، وبدون شك بمسارات تاريخية، وربما أيضا بأحداث محددة." [2] هذا يعني أن هذه الدورات تعد بالنسبة للمجتمعات الأوراسية استعادة لفضاءاتهم الاجتماعية و في نفس الوقت لفضاءاتهم الاقتصادية، كما أنها أيضا استرجاع للزمن التاريخي وبكلمة واحدة لماضيهم.

هذه الدورات الاقتصادية الكبرى والدينية والثقافية-الاجتماعية التي كانت تنشّط، كل صيف، جميع سكان تلال الأوراس يمكن ان تساعدنا في فهم الفكرة الشمولية للبيئة وللعالم كما أسلفنا حينما تطرقنا إلى مفهوم البيئة ككل متكامل غير مفصول عن المفاهيم الأخرى :

[1] Bordieu, Pierre, « Sociologie de l’Algérie », op.cit.p.33.
[2] Colonna Fanny, « Saint furieux et Saint studieux » in Annales ESC, Paris, sept.1980.

الاقتصادي، المقدس، المحيط، الفضاء والزمن، تنتظم وتدرك كخلاصة واحدة. ويمكن لنا أن نضم أفكارنا إلى Berque في تحليله للحركات الجدلية الكبرى التي تنشّط التاريخ والفضاء المغاربي واعتبار هذا التحليل ينطبق على التنظيم التقليدي للأوراس ولفضائها باعتباره منقسما وفي نفس الوقت فهو مندمج بطريقة مرتبة "ترتيبا عاليا". هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه يجب التأكيد مع Berque بأن "الفضاء المقسم (للمجتمعات) ينشر الأفكاروالحركات بإتقان. الشبكات الاقتصادية والروحية تستمر داخلها وتحمل في طياتها تضامنا قديما"[1].

**1.3 تنظيم الفضاء في التلال:**

**1.3. 1. تنظيم الفضاء داخل التل:**

في الأوراس، يعتبر التل العمود الفقري لكل الحياة الاقتصادية والاجتماعية. لأن هذه المنطقة المحاذية للصحراء، حياة سكانها تتبع مع ماء الينابيع والوديان التي تتوسط التلال وتتخذ مسارها من الشمال الى الجنوب حتى تصب في الصحراء لتضيع في رمالها. بعيدا عن هذه التلال وفي أعالي الجبال الرعاة يسقون ماشيتهم من ينابيع منتشرة هنا وهناك، لكن حينما تشح السماء سنوات متعددة، التغيرات تمس التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... من هنا، وفي مثل هذه البيئة، يحتل التل، باعتباره تجمع اقتصادي، مكانة متميزة في مختلف التبادلات التي تتبع وتيرة الحياة الزراعية والرعوية.

كل تل يمثل طبقات مناخية متنوعة تحتوي على قدرات كامنة في المجال الزراعي شديدة التنوع[2]. ويمكن لنا أن نميّز لكلا التّلّين الرئيسيين ثلاث مناطق طبيعية تنطبق على ثلاثة أنماط لتنظيم الفضاء الزراعي :

الجهة الشمالية على ضفاف الأنهار وعلى الربى وهضابها العليا تشتهر بزراعة الحبوب بكثافة، وتحتوي أيضا على مناطق رعوية هامة في الربيع والصيف، لكن زراعة الفواكه بها ثانوية جدا. في هذه المناطق التي تستفيد من أمطار الشمال والشمال الغربي والتي تتساقط بها دوما في الشتاء. النشاطات الزراعية لا تعتمد بصفة مطلقة على الوديان. الفضاء الزراعي غير محصور فقط في التل وعلى ضفاف الوديان بل يمتد على شكل قطع

[1] Berque (j), « Maghreb, Histoire et Société », SNED-Duculot, Alger, 1974,p , 33.
[2] Bordieu (p), « Sociologie de l’Algérie », p.26.

أرضية على الربى. وتجدر الملاحظة هنا أن هذه الظر و ف المناخية تنحصر في مناطق محدودة فقط.

الجهة الوسطى باعتبارها تقع مباشرة جنوب المنطقة السابقة فهي ذات أهمية بالغة. هنا الجو غير رطب، البساتين وحقول القمح وأيضا زراعة الخضر تتموقع على ضفاف الأنهار على شكل حقول صغيرة تعتمد على السقي.

وأخيرا، الربى الجنوبية ذات المناخ الجاف تتكون أساسا من منطقة تختص بزراعة النخيل، وتتخللها أيضا زراعة الأشجار المثمرة وشيئا يسيرا من الحبوب وتعتمد على السقي من الوادي.

مقابل هذه الأنماط الثلاثة لتنظيم الفضاء الزراعي، نجد شكلين من العمران واحتلال الفضاء : "المشتة" او العمران الشبه متناثر، و الدشرة" أو العمران المتجمع.

"المشتة" تتكوّن من النمط العمراني للجهة الشمالية. حتى أراضيها الزراعية تبتعد عن الوادي وحتى السكنات تتناثر في تجمعات صغيرة عند سفوح الجبال.

"الدشرة" تمثل الشكل العمراني الأكثر تواجدا في الأوراس وتتواجد في كل التلال الأساسية والثانوية مع بعض الاختلافات التي سبقت الإشارة إليها. ونستطيع أن نعود اليها مستندين على Gaudry[1] في وصف ثلاثة أنواع للدشرة :

- ✓ في وادي الأبيض( الحوض الأوسط أين كان يسيطر شكل نصف البداوة) : " المنازل، الملتصقة بالربى، مواجهة التلال، تتزاحم، تتلاصق وتشكل أدراجا متتالية، سطوح المنازل يمكن أن تكون عتبة للأخرى، وهكذا حتى تنتهي في القمة بالقلعة "الخزان الجماعي."
- ✓ في المنحدرات الأكثر عمقا لوادي الأبيض (الحوض الجنوبي)، "الدشور" تلتصق بأعالي الربى وقممها " كأنها أوكار الطيور الجارحة".
- ✓ في وادي عبدي : " سكان وادي عبدي، الذين يعتبرون في معظمهم مستقرين، لا يبنون القلاع، لكن القرى "الدشور" بنيت بنفس الطريقة..."

[1] . Gaudry (M), « La femme chaouia de l’Aurès », op. cit., p.18.

"لكن وفي كل الحالات نفس الوضعية تتميز بها القرى : أسوار تحيط بالمنازل "حوش" وكذلك تعطى الأولوية لتربية المواشي".

**2.3 .1. التل مكان للتبادل وللصراع أيضا:**

تقليديا تحدث تبادلات اقتصادية بين المناطق الرعوية و زراعة الحبوب في الشمال وبين المناطق المختصة بزراعة الأشجار المثمرة والنخيل بالوسط والجنوب. تنقلات السكان، المرتبطة بالزراعة، تتضاعف بناء على الرحلات الرعوية. وفي نهاية الخريف ترتسم، داخل كل تل، حركة ذات اتجاه شمال–جنوب ولديها ثلاثة أهداف : جني التمور، شتاء أكثر رحمة خاصة بالنسبة للماشية وكذلك تبادل المنتوجات الزراعية.

في بداية الصيف، يحدث العكس تماما وهو أيضا ثلاثي الأهداف : التبادل الاقتصادي، موسم الحصاد وتنقل الماشية الى أماكن أكثر غنى في الوقت الذي تتأثر فيه المناطق الجنوبية بالجفاف.

ويعتبر التل أيضا مكانا لعلاقات الزواج ويمكن أن تتعدى علاقات الزواج نفس العشيرة أو ما يسمى بالزواج "الأندوغامي" لتمتد علاقات المصاهرة خارجها. من هنا يمكن ملاحظة علاقات الزواج بين عشائر قرى مختلفة، خاصة حينما يتعلق الأمر" برفقات" منحدرة من أصول شيوخ الزوايا. يتعلق الأمر هنا بزواج خارجي " اغزوغامي" لكنه حينما يتكرر من جيل إلى جيل يكوّن في مستويات ثانية ارتباطات "أندوغامية".

ومن جانب آخر وإذا كانت المنطقة مكانا للتبادلات المختلفة فإنها أيضا مكان للصراع الاجتماعي والسياسي، وذلك بناء على العلاقات الازدواجية المتناقضة التي أشرنا إليها سابقا : فالجماعات الاجتماعية ( قبائل، رفقات، مداشر) تنشطر على امتداد الوادي وتنقسم إلى فيدراليات متحالفة متضادة في نفس الوقت. على أساس هذا الشكل، كل قبيلة، وداخل كل قبيلة، كل قرية، تكون في صراع لجيرانها، لكنهم يجدون أنفسهم متحالفين ضد قبائل أخرى.

**3 .1 .3. التل مكان للتأويل السوسيوثقافي لمختلف العراقيل البيئية:**

هذه التبادلات وهذه الصراعات، تعتبر ذات أصل اجتماعي، ولكي تتفاعل فهي تستعمل المعطيات البيئية والجغرافية. بعبارة أخرى فإن هذه السلسلة الجبلية ذات التضاريس الصعبة، المعطى الجغرافي والبيئي يمثلان عراقيل متنوّعة تفرض على الجماعات الاجتماعية تأويلها اجتماعيا.

لقد سبق وأن أشرنا كيف يعاش هذا الانشطار خلال هذه الجبال، اجتماعيا على نمط التشتت القبلي اللانهائي، سياسيا على النمط الصراع الازدواجي التحالفي كمحاولة أولى للاستيعاب. وكيف ينتهي الى ايجاد هذا التجاوز التام في كل صيف، أثناء الدورة الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية والدينية الكبرى. من خلال هذه الحركة الكبرى للخلاصة الاجتماعية، استطعنا الإدراك أنه منها يستمد حقيقته من خلال النظرة الشمولية للبيئة وللعالم التي سبقت الإشارة اليها.

**4.1.3. الوادي: ضرورة التحكم في الماء:**

تفسر داخل التل الصعوبات البيئية سياسيا واجتماعيا والتي تتكون من جهة بالعلاقة مع الوادي وايضا عن طريق التشتت. سواء تعلق الأمر بالربى أو بالتلال، فإن الانشطار متواجد دائما، على الجانب الاجتماعي يكون الانشطار قبليا، وعلى الجانب السياسي يكون مزدوجا. لكن الصعوبات البيئية الأولى (انحدار الوادي) تدفعنا لتحديد هذا الشكل السوسيوسياسي بحيث تصارع قبيلة المرتفعات قبيلة المنحدرات. معلوماتنا المستقاة من الدراسات السابقة واستجوابات الشيوخ تؤكد هذا الشكل.

وكخلاصة لما سبق، وعلى أساس الأعمال السابقة في هذا المجال ومعلوماتنا الشخصية، يبدو لنا آن تنظيم الفيدراليات المزدوجة يكون كالتالي :

- ✓ يشمل كل الفضاء الأوراسي؛
- ✓ تعتبر بمثابة جواب سوسيوثقافي يعبر عن وجهة سياسية على صعوبات بيئية تختص بها المنطقة الجبلية؛
- ✓ يأخذ معناه الكامل ويسير بصرامة داخل كل تل والتلال المضادة؛
- ✓ يسير داخل نظام التل أو التلال المضادة بالطريقة التالية :
- ➢ القبيلة القاطنة بالجبال عادة ما تكون في صراع مع القبيلة المتواجدة بالتل، لكنها وفي أغلب الأحيان تكون من نفس "الصف"؛
- ➢ إذا وجد تلان في صراع فهما من "صفين" متضادين؛
- ➢ ج- داخل كل قبيلة، هذا التقسيم المزدوج يتكرر على نفس النمط : كل قرية من "صف" مضاد لقرية الجبل ولقرية التل، ينتج عن ذلك إمكانية أن تكونا من "صف" واحد؛

- ✓ يلعب دورا أساسيا في إرساء التوازن، لأن كل جماعة اجتماعية تكون في صراع ضد جماعتين، لكن ومن وراء ذلك تتحالف مع جماعتين أخريين، هما أيضا يكونان مرتبطتين بنفس نظام التحالف والصراع.
- ✓ - يسبر وفقا لصراع الأجداد (التقليدي) بين كبريات القبائل (أولا داود وأولاد عبدي)، اللتان تسيطران على الحياة السياسية للتلين الكبيرين للأوراس. على قاعدة هذا التنافس يخرج نظام الفيدراليات المزدوجة خارج حدود التلال ليمتد الى كل الفضاء الأوراسي.

لذا كل قبيلة لديها أعداء وحلفاء ليس داخل نفس التل فحسب لكن أيضا بعيدا وراء الجبال.

وتجدر الإشارة في ختام هذا الفصل أن نشير إلى أن كل مقاربة للأوراس، حتى وان كانت سطحية تفرض تفسير خصائص فيزيائية أخرى متواجدة تواجدا تاما لتفرض نفسها على كل بحث : يتعلق الأمر بوعورة المنطقة جغرافيا، يضاف إلى ذلك المناخ الصعب، الذي باستثناء المنطقة الشمالية، لا تسمح لجني محصول إلا الأراضي المروية عن طريق السواقي. نفهم من ذلك أن الحذر الاجتماعي يسير بطريقة تمنع الفضاء المسكون باقتحام الفضاء المزروع الضامن الرئيسي للحياة. ينتج عن ذلك ضرورة أولى اقتصادية أساسا الصعود إلى أعالي الربى للسكن والاستقرار في المكان.

هذه الوضعية المفضلة للاستقرار في القمم تمنح ضرورة ثانية اجتماعية وسياسية في هذا المناخ المشحون بالصراع الدائم بين القرى والقبائل المتنافسة.

الدشرة القابعة في الأعلى تعتبر كحصن للدفاع. هذه الوضعية تمنحه ذلك التفسير الاجتماعي والثقافي للصعوبات البيئية.

لكن وحتى داخل نفس الموقع، يواصل الحذر الاجتماعي في تأويل العلاقات. المنازل لا تبنى هكذا اعتباطيا، لكن بناء على شفرات خاصة سنحاول فك رموزها من خلال التحليل السوسيوثقافي لدشرة أريس التي تترجم في نظرنا البناءات الاجتماعية الأوراسية في التقائها مع مجموع المعطيات البيئية.

## المبحث الثاني: وضعية ووظيفة أولاد داود في تل الوادي الأبيض:

### 1. دشرة آريس كمكان للإلتقاء:

دشرة أريس تحتل في التل الأوسط لوادي الأبيض، مكانة خاصة سواء من الناحية الجغرافية أو التاريخية. إنها تعتبر مكان التقاء كل "رفقات" أولاد داود وحتى القبائل المجاورة. ويؤكد موقعها الاستراتيجي اختيار الفرنسيين لها كأول دائرة مختلطة للأوراس سنة 1893 م. وكقاعدة لهذا التموقع، افترضنا أن خصوصية المنطقة وكذلك خصوصية القبيلة القديمة لأولاد داود تقودنا إلى تقصي وظيفتها تجاه مجموع الجماعات المحاذية لها على امتداد وادي الأبيض. إن هذه الوظيفة هي التي سنحاول تحديدها مبدئيا.

بالنسبة للتل الأوسط، وبدرجة أقل بالنسبة لكل السلسلة الجبلية للأوراس، قبيلة أولاد داود تحتل موقعا صعبا وثقيلا بالمعاني السياسية كمكان التقاء لجميع القبائل المتاخمة.

بين القبائل المجاورة، يوجد قبيلتان ذواتا أصول عربية يقولون بأنهم ينحدرون من "بني هلال". يتعلق الأمر ب"السراحنة والشرفة"[1] يفصل بينهما جبال واسعة تمتد عدة كيلومترات من الجنوب إلى الشرق، وكانتا تعتمدان في القديم على الترحال.

القبائل الأخرى الأقرب جوارا الى أولاد داود والتي تعتبر مستقرة أو شبه مستقرة وهي :

- ✓ بني بوسليمان المتواجدة على الضفة الأخرى للوادي الأبيض بعض "رفقاتها" تتموقع بأعالي الجبال وأخرى في المنحدرات الجنوبية للوادي. القبيلتان تتبادلان علاقات صراع وتنافس في إطار الانتماء الازدواجي للفديراليات المتنافسة.
- ✓ أولاد عبدي، قبيلة كبيرة للتل الموازي تحتل ضفاف وادي عبدي. ويعتبرون بالنسبة لأولاد داود منافسين تقليديين.
- ✓ أولاد غسيرة، يحتلون مع بني بوسليمان الجهة الجنوبية لوادي الأبيض.

من هنا فإنه من الأهمية بمكان الإشارة بأن قبيلة أولاد داود– وكذلك دشرتها– تعتبر مكان التقاء لكل الهضبة، سواء الذين كانوا يعتمدون على الترحال أو المستقرين (سكان الجبال المجاورة). وضعية نقطة الالتقاء هذه جعلت القبيلة تعيش حياة معقدة. من جهة فهي

[1] ابن خلدونن تاريخ البربر، ترجمة دوسلان، باريس، المكتبة الشرقية، . 1978 ص. 326

تعرض القرية –ومن خلالها جميع القرى المجاورة التي تقع على الجبال– إلى جماعات مختلفة، في لغتها ونمط عيشها، وبكلمة واحدة فهي تنقل عالما غير معروف. لكن، ومن جهة أخرى وفي نفس الوقت، هذه الوضعية، تمنحها مميزات اقتصادية بسبب تواصل والتقاء القبائل الخارجية التي من شأنها أن تدر عليها مواد ومنتوجات غير موجودة في الجبال.

لأجل هذين السببين، نستطيع أن نفهم لماذا اضطر أولاد داود اعتماد استراتيجيتين لكي، من جهة، الاحتماء من العالم الخارجي المتواجد على جميع الهضاب وحماية كل القرى المتواجدة على امتداد الوادي، ومن جهة أخرى نسج معاهدات معه ليتسنى له التبادل الاقتصادي بصفة مستقرة.

## 1.1. اعتماد استراتيجيات الحماية:

دور الحماية عند أولاد داود، لم يفكروا قط تأكيدها عسكريا أو بالقوة فقط، رغم من كونهم من بين أكبر قبائل لأوراس عددا وعدة.

وعلى غرار جميع القبائل المجاورة، تجري الأمور، في الحقيقة، كما لو أن هذه الجماعة الاجتماعية، التي كانت تعيش على الأنماط التقليدية، قد رأت أنه من الأفيد اعتماد استراتيجية ذات منحى "قدسي". في هذا المعنى، فان كل إقليمها– قلب السلاسل الجبلية– يجب أن يحمي نفسه بوسيلة الإنتاج المركز للمقدس وكذا قوة المحرمات المرتبطة به.

ان القراءة المتأنية لتنظيم الفضاء في مكان استقرار أولاد داود يوحي بوضوح هذه الإستراتيجية للاحتماء، من هنا كان لزاما علينا اللجوء إلى التقاليد الشفوية لفك كنهه وإبراز المعلومات الضمنية التي تحتويها.

ان استراتيجية الحماية، أولاد داود انتهجوها بثلاث طرق، مختلفة وفي نفس الوقت متكاملة.

### 1.1.1. عن طريق تقديس فضاء الإلتقاء:

الأمكنة الأكثر عرضة للاعتداء تكون مشحونة اكثر بالمقدس 1 .هذه القداسة للفضاء تحصلت عليها القرية بزرع عدة مقابر توجت بعدة بناءات قدسية. ان هذه الوقائع كما أشار الى ذلك Dermenghem في كتابه : Le culte des saints dans l'islam تخص كل الدول

[1] -G.Tillion in : *Le harem et les cousins*, Edition Le Seuil, Paris, p. 139 : la collectivité tourne toujours vers l'extérieur toutes ses défenses, et parmi lesquelles et non la moins importante : « une sacralisation de l'espace qui la protège et dont l'inviolabilité se confond avec l'honneur : la *horma* ».

المغاربية وبالخصوص المجتمعات التقليدية : المقابر والأضرحة من شأنهما تأمين الأحياء (القبيلة أو القرية) حماية الأموات والأجداد الذين يقطنوها. من هنا فانه يعتبر فضاء ذو طبيعة قدسية وذو حرمة متناهية يحرّم مساسها وبالتالي فهي سياج وأسوار لامرئية لديها وظيفة الحماية.

إن دشرة أريس وزعت فضاءها على كل رفقات أولاد داود بتمثيلات فرعية، فكل رفقة لديها مقبرة خاصة بها تقابلها وتحرصها عن طريق الأموات والأجداد ليصدوا أي خطر محدق. في قمم القرى لا نرى أي ضريح أو بناء مقدس. لكن في المنحدر عند نهاية الدشرة يوجد ضريح يقال أنه لولي صالح يسمى "سيدي ابراهيم" الذي يعتبر غريبا لا ينتمي الى أي من الرفقات التي تمثل دشرة أريس، عكس قرى أخرى أين يكون الضريح لجد ينتمون إليه سواء أكان حقيقي أم خيالي " أحيانا أخرى ضريح الجد يسيطر أحفاده على القرية ويحمي حدودها مانعا كل تدخل للعدو الذي يرتد وقد زرع فيه الرعب، كما تقول التقاليد، حينما يتم عبور المقدس".[1]

سنعود الى دور الأضرحة والمقابر في احتلال المكان لدشرة أريس. في الحقيقة، كل شيء يتم كما لو أن وضعيتهم في الفضاء لم تكن أبدا اعتباطية، لكن على العكس تماما، انه يعتبركتأكيد لحلول دفاعية، تجاه وضعية اجتماعية واقتصادية. هذه الوضعية للفضاء المقدس تعتبر بمثابة تعبير لتصور خاص للعالم، كخلاصة دائمة لعلاقة الأحياء بالمقدس بوساطة الأموات. تجدر الإشارة أيضا أن هذه الخلاصة تشمل العلاقات الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية المتبادلة بين سكان كل الهضاب.

**2.1.1. عن طريق ادماج رفقات «الشيوخ» أو الجدود:**

العامل الثاني لاستراتيجية أولاد داود هو اللجوء إلى الأولياء.

انه واقع كل الدول المغاربية تقريبا، رفقات الأولياء- بالإضافة إلى علاقتهم الخاصة التي يتبادلونها مع المقدس- يتمتعون بمكانة مفضلة "كمحميين [43]. لا أحد يستطيع الاعتداء عليهم، حتى في وقت الحرب، دون أن يتجنب الانتقام الإلاهي. من هنا فهؤلاء الشيوخ

[1] -Dermenghem, op. cht., p.37.

[3] -Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin,*, op. cit.,p.34.

[4] بعض رفقات أولاد داود كأولاد اسماعيل أو اللحالحة يعلنون انتمائهم لجد واحد يرد على ألسنتهم أحيانا بلفظ جد (دادة بلخير) وأحيانا بلفظ سيدي (سيذي بلخير) .

"لايمكنهم حمل الأسلحة" كما يقول السكان. التقاليد الأوراسية تظهر بوضوح المكانة المفضلة للشيوخ ووظيفة الحماية التي تنتج عن ذلك.

انه من الواضح أن رفقات الشيوخ أو في أحيان أخرى تسمى رفقات الأجداد لأولاد داود[4]، يتمتعون مقارنة بالرفقات اللائكية ان صح التعبير، بوضعية اجتماعية أحسن. لكننا يجب أن نشير بأن هذه الوضعية المفضلة لا تتعدى في أغلب الأحيان حدود القبيلة. على كل حال لا يمكن مقارنتها بسمعة "بن عباس" بمنعة مثلا. هل كانوا عكس ذلك في الماضي؟ انه من الصعب تأكيد أو نفي ذلك. التقاليد الشفوية تؤكد، حقيقة، الأهمية الاجتماعية، السياسية والاقتصادية لأولاد داود في الماضي. لكن هل يمكن لنا أن نؤسس على ما يبدو أنه تقييم مبالغ للماضي يعكس الوضعية الحالية لهذه القبيلة في نظر أهلها؟

➢ **وضعية "رفقات" "الشيوخ" في احتلال الفضاء :**

سنحاول في هذا الفصل أيضا تبيان صور احتلال الفضاء والمكان لأولاد داود، في هذا الموقع الذي يسمى اليوم الدشرة، لكن ( وليس رغبة منا في استباق التحليل) نلاحظ بأن الرفقة التي تدعي الانتماء الى شيخ أو جد، مستقرة في المكان الأكثر انخفاضا عكس الرفقات الأخرى الملتصقة بالربى الصعبة المسالك.

على هذا الأساس ترتسم في هذا الموقع أنماط المناعة ودورالحماية الذي يتميز به السكان ذووا الأنساب القدسية : في القرية، الوضعية الدنيا، وبالتالي الأسهل دخولا، ومن ثم الأكثر هشاشة، منطقيا تكون محتلة من قبل الرفقة القدسية الانتماء. لأنه، من جهة، هذه الوضعية لا تمثل لهم- المحميين- نفس الأخطار، من جهة أخرى، وجودهم في الأسفل يمثل بالنسبة لأولاد داود، أحسن ضمان للأمن.

**3.1.1. عن طريق إنشاء زاوية «سيدي ابراهيم» بأريس:**

يحتمل أنه في عصر كان الخطر محدقا من جميع النواحي عن طريق تربص بعض القبائل بالتموقع على أطراف أريس، أقام السكان هناك في أسفل الدشرة زاوية محاطة بمقبرة كما لو كانت خطا أماميا لصد الاعتداء وترهيب كل من تسول له نفسه المساس بحرمات المكان.

---

"سيدي براهيم" مجهول الهوية، شخصية يكتنفها الغموض وتحام عليها الأساطير، فهو يدخل ضمن الشخصيات "الغريبة" المقدسة في جميع بلدان المغرب العربي، حتى في الغناء والمدائح والترانيم تردد لفظة غريب لتخرج عن مدلولها الأوّل وتطلى بشيء من الهالة والتقديس، فيقال "سيدي براهيم الغريب" أو تأتي وحدها "الغريب" فقط للدلالة على الولي الصالح. الشيء المؤكد هو أن اتفاق الدوّل المغاربية على تقديس ولي غريب ليس اعتباطي. قد يكون مصدر ذلك التناحر بين الرفقات الذي لا يسمح ببروز شخصية منهم و معروفة الانتماء، أما الغريب يسهّل عملية الإجماع. وقد يكون السبب في مفهوم "الغرابة" نفسها، إذ نادرا مايقدس شيء معروف فكل ما يثير الخوف والهلع أو الهالة والتقديس فهو مجهول المصدر.

"سيدي براهيم"- كما يقول الشيوخ هنا من "الساقية الحمراء" على غرار جميع الأولياء المتواجدين في الدوّل المغاربية. حينما وصل إلى المنطقة كما يقول القدماء أحاط نفسه بسمعة كبيرة تعدّت حدود أريس، آراءه يسمع لها ويبحث عنها.

انه من الواضح إذن – كما تؤكده التقاليد الشفوية- أن إدماج عنصر غريب داخل القبيلة ووضعه في المقدمة أسفل الدشرة وأخيرا إنشاء زاوية بنفس المكان تكوّن أدوات هامة في إستراتيجية أولاد داود تجاه جميع الاعتداءات. كجواب للخطورة المحدقة بالمنطقة، أولاد داود يرسلون، إلى المكان الأكثر هشاشة، الشخصية الأكثر هيبة وقداسة بإنشاء زاوية لتأمين الحماية.

خلاصة القول، كل شيء يتم كما لو أن الجماعات الاجتماعية تضاعف دفاعاتها، كما لو أنه حينما يتصاعد الخطر، ويستنفذ القوم جميع الاحتياطات المتخذة في "الدشرة" والخوف من أنها غير كافية، تنشأ جبهة متقدمة، في أسفل تجمعها السكاني.

من هنا فان أولاد داود دافعوا ضد الاعتداءات بمختلف الوسائل الأكثر دلالة في نظرنا قوة المقدس، حرمة المقابر وعائلات الشيوخ أو تلك المنتسبة إلى الأجداد التي تمتزج مع الشرف.

تجاه مخاطر الأوراس، "الشاوية"، عن طريق أولاد داود، حاولوا أن يكوّنوا مجموعة متحدة، أو على الأقل متشابهة. ولهذا اقترحوا، من جهة المقدس، جوابا للحفاظ على توازنهم

مع البيئة، ومن هنا وفي هذا المنحى أنشأوا استراتيجيات للحماية تكوّنت من عنصر أساسي : تقديس الفضاء والمكان.

مهما يكن، فإن التواجد الثنائي للفضاء المقدس والفضاء الحامي، مكّن سكان التل مجابهة سكان الجبال وبالتالي استطاعوا تفكيك الصراع. حينما بدا أنه استتب لهم ذلك، العلاقات بينهما أصبحت-على الأقل في الظاهر- ممكنة وبدون خطورة، بالإضافة إلى كونها تعتبر ضرورية. ومن هنا كان على أولاد داود-باعتبارهم يتواجدون في منطقة اتصال- الاضطلاع أيضا بالاقتصادي والاجتماعي- هذا الدور من العلاقة والوساطة يترجم ويستند على صور احتلال الفضاء والمكان.

## 2. اعتماد استراتيجية للعلاقات:

### 1.2. من الناحية القدسية:

➢ **أبناء الجد كوساطة :**

إن المكانة التي يحتلها "أبناء الجد" أو "أبناء الشيوخ"، التي سبق ذكرها، تؤهلهم تلقائيا وبتميز للاضطلاع بأدوار الوساطة.

[1] Dermenghem يلح على وظيفة الحكم التي يتولاها، في كل الدول المغاربية، سلالة أبناء الأولياء، والذين أيضا يعينون في أغلب الأحيان كوسطاء، قضاة أحيانا، أثناء الصراعات بين القبائل.

عند أولاد داود، التقاليد تعبر بوضوح عن وظيفة الوساطة الناجمة عن المكانة المفضلة لهؤلاء : وساطات متنوعة بين عالم الجبال وعالم التلال، بين أنماط العيش المبنية على الترحال والمستقرة، بين الاقتصاد الزراعي والاقتصاد الرعوي. بكلمة واحدة، وساطة بين الهوية والغيرية، بين الاجتماعي والبيئي الذي يمددها نحو المقدس.

➢ **إنشاء علاقات على الفضاءات المقدسة :**

ان الوافدين الجدد، لكي يقوّوا الميزة القدسية للإقليم، أقاموا مقبرة مقابلة للمقبرة الموجودة بزاوية "سيدي براهيم".

يتم ذلك كما لو أن كل الاحتياطات قد اتخذت -من جميع الأوجه- لتأمين أولا السيمة القدسية ذات "الحرمة" على عتبات الإقليم. لكن، يبدو مهما أيضا، أن إنشاء العلاقات بين

---

[1] -*Le culte des saints dans l'islam maghrébins,* op. cit., pp.165-170.

القبائل المتباينة قد بني أولا على المقدس، وتحت حراسة موتاهم الذين يقتسمون نفس التربة ونفس فضاء الاتصال. يتعلق الأمر إذن بتقديس عقد السلم والاندماج.

**2.2. من ناحية التبادل الاقتصادي:**

من بين التأثيرات الأكثر أهمية لهذه العلاقة بين السكان من مختلف المشارب تفتح المنطقة لتنقلات الرحل بقطعانهم. الطريق الذي يسلكه منطقيا الرحل، أثناء تنقلات الربيع نحو التلال الشمالية للأوراس سالكين وادي الأبيض وبالتالي يعبرون قلب الأوراس. كل ذلك يحدث كما لو أن تواجد المقابر والأضرحة على عتبات الطريق والذي يعتبر كفضاء مقدس ومحرم يحمي السكان المتواجدين على الربى الذي بعبره الرحل. هذا العبور يعتبر بالنسبة للسكان الإمكانية الأولى للتبادل الاقتصادي.

بعبورهم السلاسل الجبلية الأوراسية، الرحل كل عام يصعدون إلى الأعلى، وأثناء ذلك لا ينقطعون عن المبادلات التجارية بواسطة ما يسمى بالتبادل العيني وتسمى محليا "رأس برأس".

# الفصل الثالث:

# القرية أو الدشرة و دلالات الاستقرار في المكان.

**محتويات الفصل:**



## المبحث الأول: تحليل صور الاستقرار في المكان لأولاد داود:

لقد حاولنا في الصفحات السابقة تحليل الوظيفة الثنائية لدشرة أولاد داود النابعة من وضعيتها وموقعها في وادي الأبيض وإبراز بعض عناصر تنظيم الفضاء.

سنحاول الآن وبالتحديد، دراسة احتلال الفضاء والاستقرار في المكان لأولاد داود، من خلال تاريخ هذه الجماعة، لكي نتمكن من إبراز المنطق الذي يسير هذا الاستقرار.

**1. الاحتلال الزمني للفضاء المنقول عن طريق التقاليد الشفوية:**

في الماضي البعيد، وفي عصر يبدو معاش من طرف الجماعة على النمط الأسطوري وكذلك على النمط التاريخي، البناءات الأولى أنجزت في الأعلى(في قمم الربى) ونزر يسير من المنازل محاطة بها.

هذا التجمع السكاني(مجموعة قرى) كان يتكوّن أساسا وحسب التقاليد الشفوية بـــ: خزان جماعي أو مايسمى بالقلعة وبالشاوية"هاقليعث"، والتي تحتل المكان الأكثر ارتفاعا للموقع. ويعتبر أيضا بموقعه هذا، مكان للحراسة. لقد ذكر P.Bordieu[1] في كتابه "سوسيولوجيا الجزائر" أن القلعة كانت منظمة من قبل الرفقات تباعا. كل تجمع سكاني لديه قسم خاص به في القلعة ، أين يتم تخزين المحصولات السنوية وحراستها أثناء التنقلات الضرورية بحثا عن الكلأ، وكان أولاد داود يعيشون إذن على نمط نصف البداوة بمعنى نصف مستقرين. ومن هنا كانت للقلاع بالإضافة إلى الوظيفة الاقتصادية، وظيفة الحراسة، وحسب "بورديو" فان القلاع بالنسبة لأولاد داود تشكل خطا دفاعيا لحماية المزروعات والمحاصيل ضد هجمات أولاد عبدي. القلعة إذن كانت نواة اقتصاد الجماعة وهي أيضا مركز للحياة الاجتماعية : بواسطها يتم التوفير الضروري لتقسيم المحصولات في الزمن، وكان حق مراقبة الاستهلاك يعود إلى رب العائلة، فالتقشف المتبع من طرف السكان، حتى في أيّام الوفرة كان يسيّر جماعيا. هذا الوعي الجماعي للدور الأساسي الذي تلعبه القلعة، في إرساء التوازن الاقتصادي للجماعة جعل مجلس القبيلة، يضطلع بكيفية تنظيمه وتسييره بدقة وذكاء متناهيين. إن هذا المجلس يضطلع أيضا بمهمة تعيين الحرّاس الذين يتولون تنظيم وحراسة القلعة. في مجتمع يعتمد على الاقتصاد المغلق وبعيدا عن تيارات العملة، فإن تراكم الممتلكات الطبيعية(القمح والشعير، اللحم المملح والفواكه المجففة، العسل والزبدة)، التي، في مثل هذا النظام، ذات قيمة أعلى من الدراهم، وتمثل الضمان الوحيد ضد المستقبل المجهول والشكل الوحيد للاحتياطات الممكنة.

[1] -P.Bordieu, *la sociologie de l'algérie,* éd. Que sais-je, 1970, pp 32,33.

أما الدور القدسي للقلعة فيتمثل في دفن أحد الأسلاف بها أو بمحاذاتها، وقد أشار إلى ذلك "بورديو" في كتابه السالف الذكر. من هنا فإن الجماعة تكون مسيّرة بالمقدس أيضا باعتباره مكانا محاطا بالهيبة والاحترام أين يتم تقديم الأضاحي والقرابين خلال الطقوس العائلية كالزواج أوالختان، أما الحج السنوي لضريح الجد فيتبع أيضا بالأضاحي والقرابين. ان القلعة كما يقول "بورديو" [1]"رمز واضح لقوة الجماعة، لغناها وكذلك لالتحامها، فهي إذن غنية بمعانيها ووظائفها المختلفة :الاجتماعية والدينية، الاقتصادية والعاطفية."

منازل بمحاذاة القلعة مبنية على الصخور صعبة المسالك، أغلب أبوابها أو كلها متجهة نحو الشرق أو ماتسميه الناس هنا "القبلة"، وقد تكثف بناء المنازل وتوسعت حينما بدأ الناس في الاستقرار التام، أما في الماضي البعيد فقد كان معظم السكان–باستثناء الشيوخ والحراس وعائلاتهم– ينصبون الخيام أسفل القلعة.

إن تواجد هذه القلعة يبين لنا أنه قديما جدا وفي زمن احتلال الموقع–والذي تتناقله الذاكرة الجماعية–سكان هذه المنطقة، كما أسلفنا كانوا شبه مستقرين أو ما يسمى في أدبيات علم الاجتماع بنمط نصف البداوة. مقارنة بأولاد عبدي الذين يبدو أنهم تخلوا عن المخازن الجماعية (القلاع) أثناء استقرارهم منذ قرون عديدة، بالرغم من أننا لا نجد له أي أثر. أما في دشرة أريس فآثاره موجودة إلى اليوم[2].

اذا كانت القلعة تعتبر عصب حياة الجماعة فكان لا بد لهم من اتخاذ احتياطات وتدابير لحمايتها باعتباره يحوي كل ممتلكات السكان من أهمها :

- بموقعه أوّلا، فهو كما أسلفنا، يحتل أعلى قمة الربوة، ويكون صعب المنافذ.
- المكان الأكثر دنوا منه يبنى به ضريح لجد أو لولي والذي يأتي– من الناحية القدسية–ليدعم الحماية التي يقوم بها الحراس.
- المساكن المحيطة به من الأسفل، وأيضا وليس ببعيد منه المقابر وأضرحة الأجداد التي تعتبر أكبر حامي للجماعة.

من خلال هذا الاحتلال الأولي للموقع من قبل سلف أولاد داود، لم يبق إلا هذه الآثار التي أشرنا إليها سابقا :قرب القلعة نجد صخورا مقدسة كانت إلى ماض ليس ببعيد

[1] -Ibid, p.33.

[2] أثناء قيامنا بهذا البحث أثار هذا المعلم الأثري جدالا واسعا في أوساط السكان بعد أن شرعت البلدية في هدمه لبناء عيادة في مكانه. المدافعون عن ضرورة إبقائه بل وترميمه، اعتبروه رمزا للهوية المحلية ومعلما من معالم تاريخها وأكثر من ذلك فهو ينتمي للتراث الإنساني.

مزارا للسكان خاصة النساء منهم، وقليلا إلى أسفل الموقع مقابر الأجداد القدماء. وبالرغم من هذه المعالم الصغيرة، الذاكرة الجماعية لم تضيع الكثير من ماضي الجماعة، بل تتذكر الصور الأولى لاحتلال الفضاء–المردد عن طريق التقاليد الشفوية–بصفة دقيقة كفاية لكي يمكّننا من تأكيد أنه تقريبا يطابق الأعمال السابقة ( 1951) التي أشارت أنه بدشرة أريس : " أحد الأسلاف دائما يدفن في المخزن الجماعي، أو بمحاذاته. مقابر ومنازل تخضع للقلعة والمكان المقدس"[1].

من يكون ياترى السكان الأوائل لهذا الموقع؟ من خلال التقاليد الشفوية نستشف اجابتين(وهما كما سنرى تختلط بين الأسطورة والتاريخ) :

أولاد داود يسمون أيضا "التوابة". البعض يرى بأن أصل هذه التسمية يعود إلى عصر أين ارتد عن الإسلام أجدادهم الأوائل ألحديثي عهد بهذا الدين وتابوا بعد ذلك واعتبروه خطا شنيعا. ومنذ ذاك الحين عرفوا بهذه التسمية. أما بعض المصادر فتقول بان ذلك يعود إلى احتلال القبيلة لمواقع مختلفة للأوراس الذين اكتسحوها ابتداء من القرن الثاني إلى غاية القرن السابع عشر.

إن أصلهم بالرغم من أنه غير واضح بصفة تامة غير أن نسبهم البربري لا شك فيه. إن أساطيرهم تؤكد أنه خلال ذلك العصر كانت تعيش في تلك الجبال التي التجأت إليها منذ قرون عديدة. وكانت في فترة غابرة من تاريخها قد عقدت مع مستعمرة رومانية تحالفا انتهى بذوبان هذه الأخيرة معها. نفس الشيء بالنسبة لأولاد عبدي الذين ينحدرون من نفس الأصل.

قائد هذه المستعمرة يسمى " Maiou"(بعض الكتاب يقولون أن "مايو" تحريف ل"ماريوس". هذا الاسم نجده في بعض الأساطير الأوراسية كبعض القبائل ب"ششار" أو "أولاد رشايش". أما "بورك"، الجد الأكبر لأولاد داود وأولاد عبدي، فكان يسكن في منزل محصن قرب عين تسمى إلى اليوم ب"عين الرومي".

لا يمكن لنا مقاومة الرغبة في سرد هذه الأسطورة المشتهرة عند القبيلتين والتي تحملها الذاكرة الجماعية إلى اليوم :

[1] -Faublée-Urbain, *Les magasins collectifs de l'oued el Abiod.* In Journal de la Société des Africanistes, t.XXI, Facs. 2, Paris, 1951.

" كان في (قلفن أو اقلفن) قرية فوق صخرة كبيرة. هناك كان يعيش رجل طاعن في السن. كان لديه ابنتين احداهما كانت تسمى (عيشة هابهلول). آخرون يقولون أنها كانت تسمى(عيشة البهلولة). في يوم ما جاء كاتب مغربي[1]. قالت له : "اكتب لعشيقي". فأجابها : "احضري لي بيضة". فأحضرتها. ثم كتب على البيضة وقال لها : " راقبيها كل أسبوع". ورجعت إلى بيتها وبدأت بحراسة البيضة. فقست البيضة وخرج منها ثعبان؛ حملته ووضعته في غار داخل الصخرة. وبدأت تنتظر. وعوقبت على فعلتها. في يوم من الأيام بينما كانت تمر قرب الصخرة وجدت ثعبانا ضخما جدا خارجا من الغار الذي وضعته فيه حينما كان صغيرا. تملكها الرعب ففرت . فتبعها الثعبان وبالليل بدأ يدور حول القرية؛ واستيقظت المرأة بعد نباح الكلاب فأيقضت زوجها. قال لها : "ماذا يجري"؟ فأجابت : "ثعبان كبير جاء إلى قريتنا ليلتهم الجميع". قام الرجل، فهيأ فرسه؛ فقالت له المرأة : "سأذهب معك، أنا والأولاد". صعد على سرجه حاملا زوجته وراءه متجها إلى (اقلفن). هناك كان "بورك"، شيخ أعمى طاعن في السن. بدؤوا بالصياح، ففزع خدم "بورك" : "ماذا يجري"؟ – "ثعبان ضخم يلتهم قريتنا". اتجهوا إلى الثعبان ووجدوه فعلا يلتهم القرية. وطردوه حتى وصل إلى قمة الكاف. رموا عليه حجارة كبيرة وأشجارا حتى غطوه تماما. أشعلوا النار، فصعد اللهب إلى السماء. ذاب الثعبان فساح الشحم على الحطب. وكان ذلك في يوم من أيام الصيف.

النحل بدأ يحط على الشحم ليصنعوا منه العسل. ولماجاء وقت تقطيع العسل جنى الناس انتاجا وفيرا. فوضعوه في أواني؛ لكن الناس لاتريد أكله. خافوا من الموت. بعد ذلك قرروا أ ن يقدموه ل"بورك" قائلين : "اعطوه ل"بورك" بما أنه عجوز وأعمى، إذا مات فلا يهم". فأعطوا له قليلا. فأكل وبدأ يحك عينيه، فعاد إليه البصر. فقال : "ناولوني المزيد". فأعطوه قطعة كبيرة. فأكل، ففرك عينيه. فشفي. قالت له (عيشة هابهلول) : "أرادوا لك الموت". فأجابها : "نادي على أبنائي، فليأتوا". الأبناء وصلوا. قال لهم أباهم : "لا اطلب منكم الدية، اعطوني (عيشة). فأجابوه بالإيجاب. تزوجها فأنجبت كثيرا من الأبناء والتي كونت معظم قبائل الأوراس اليوم.

[1] الكاتب هنا يعني الذي يكتب التعاويذ ويقترب من مفهوم العراف عند العرب قديما.

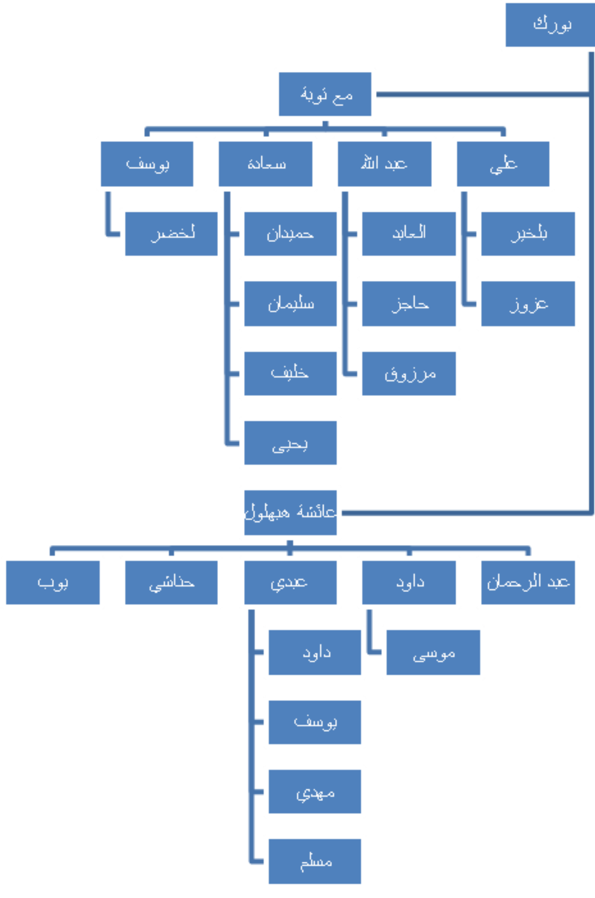
رغم الاختلافات حول أصل "بورك" لكن الجميع يتفق حول عدد ونسل أبنائه. وحسب التقاليد الشفوية نستطيع تقديم آخر القبائل الأوراسية :

لقد تزوج بورك مرتين، من هذا الزواج كان له :

- **مع توبة:**
  - **علي**
    - بلخير(تاغيت سيدي بلخير لأولاد عبدي)
    - عزوز(أولاد عزوز باولاد عبدي)
  - **عبد الله**
    - العابد(أحمر خدو)
    - حاجز(أحمر خدو)
    - مرزوق(أحمر خدو)
  - **سعادة**
    - حميدان)
    - سليمان) (أمنطان، منعة، نارة)
    - خليف)
    - يحيى)
  - **يوسف**
    - لخظر(باتنة)
- **مع عائشة هابهلول:**
  - **عبد الرحمان** (احمر خدو)
  - **داود**
    - موسى (أولاد داود)
  - **عبدي**
    - داود
    - يوسف(شير، غزال، ربيعة، أخريب، نوادر، تاغيت)
    - مهدي(حيدوس، ثنية العابد، بعلي، أولاد عزوز)

مسلم( اولاد عبدي)

- **حناشي**( تبسة)
- **يوب** (احمر خدو)




العائلة الأولى التي انفصلت عن "بورك" كانت، عائلة داود التي استقرت ليس ببعيد عن أبيها، حوالي 7 أو 8 كلم وبنت قرية محصنة ومنيعة، توجد إلى اليوم وأعطت لها اسم بالول أو بهلول، الذي هو اسم أم داود، عائشة البهلولة. ابن داود يسمى موسى وأولاد موسى لا يزالون من بين رفقات أولاد داود.

خلال هذا الزمن كان وادي الأبيض يحتله منذ زمن بعيد جدا قبيلة كبيرة تسمى أولاد اوجانة، أمازيغ ينتمون الى زناتة. ويمكن لنا أن نرى قرب "الحمام"[1] آثار لبناء دائري حجري يسمى" جامع أولاد اوجانة" الذي تقام به الأضاحي. أما وادي عبدي كان يحتله أولاد عزيز.

أولاد عبدي وأولاد داود كانوا يعيشون جنبا الى جنب مدة كبيرة من الزمن، وكانت أهم قراهم : بالول، قلفن، ديحا، فلعيت، ارزين في قمم الجبل الأزرق.

---

[1] قرية تقع بين أريس ولمدينة، تقطنها رفقة من أهم رفقات أولاد داود.

أولاد داود كانوا أول المغادرين لمنطقة اقلفن، اجتاحوا منطقة وادي الأبيض على حساب اولاد أوجانة الذين لاذوا بالفرار شمالا؛ أما أولاد عبدي فقد اجتاحوا أولاد عزيز بوادي عزيز الذي أصبح اليوم يحمل اسم أولاد عبدي. تروي التقاليد الشفوية أن أولاد داود كانوا يسكنون ب(اجلفن وبالول) التي تقع بالجنوب الغربي للأوراس وهي منطقة وعرة شبه صحراوية، وفيها إلى اليوم آثار منازل يتعدى ارتفاعها مائة متر وقد صنفت ضمن التراث الوطني، تقول المصادر الشفوية (أين يمتزج التاريخ مع الأسطورة) أنه في الماضي البعيد جدا تضرر الناس بالجفاف سنوات عديدة، ولما كان الرعاة يتنقلون بقطعانهم مسافات بعيدة شد انتباههم منطقة وادي الأبيض الأوسط بخيراته ووفرة مياهه، بعض هؤلاء الرعاة استضافهم السكان وقدموا لهم أكلة شعبية قديمة تسمى باللغة المحلية "ارشمن"، ولما انصرفوا راجعين قيل ل"أولاد أوجانة" إذا شرب الرعاة ماء الأكلة بعد انتهائهم من الأكل فاستعدوا للغزو، وبالفعل قام أولاد داود بهجوم كاسح أسفر عن فرار أولاد أوجانة إلى الجهة الشرقية الشمالية. يقال أنه تم وقف القتال بعد تدخل شيوخ القبائل.

تقول المصادر أن المجموعة الأكثر أهمية لأولاد داود كانت تتكون من اللحالحة الذين يعتبرون ذووا نفوذ عالي خاصة من الناحية الدينية. هم الذين كانوا في المقدمة أثناء الحملة على أولاد أوجانة. وقد بنى أولاد داود قرى كبيرة وهامة على الربى اليسرى لوادي الأبيض.

القرية الأولى التي بنيت هي(الدشرة الحمراء او هازقاغث)، ثم بعد ذلك لعرارة (نوع من أنواع النبات)، مصارة ، بليهود( دشرة اليهود، يقال أن عائلات يهودية كانت تقطن المنطقة)، اللحاف؛ ثم بعد ذلك على الجهة السفلى، تابندوت، تيغانمين وأخيرا تاغيت أنزيذان، تاغروت اغسيرن، واخيرا مجموعة القرى التي تكون ما يسمى اليوم بدشرة أريس : مزاتة، بوسداح، هاقليعث هاملال، راجو، انركب، سانف و أريس.

إذا تفحصنا جيدا تموقع هذه القرى فإننا نتأكد بأن النية الأولى لأولاد داود ليس الصعود على ضفاف الوادي الأبيض حتى منبعه بجبل اشمول وشيليا، لكن الرغبة كانت على جانب وادي عبدي، مرورا ببعلي ومن ثم إلى الأراضي الخصبة للمحمل ونيرذي ووادي الطاقة حتى أراضي لعشاش المحتلة في تلك الفترة بالذات من قبل اولاد زيان.

كان أولاد داود يعتقدون أن بإمكانهم عبور بسهولة ثنية بعلي ووصولا الضفة الأخرى للسلسلة الجبلية الذي كان تمتلكه قبيلة ضعيفة هي أولاد عزيز، لكن في نفس التاريخ سيطر أولاد عبدي على المنطقة وهؤلاء هم الذين كانوا في انتظار أولاد داود. فبدا الإخوة في صراع طويل لم يسفر على أية نتيجة، وخلال مدة من الزمن كان لابد لأولاد داود أن يعودوا إلى وادي البيض والاكتفاء به.

واستأنفوا حملتهم نحو الشمال الشرقي ضد أولاد أوجانة. من هنا بنوا قرى اخرى : باشا، مسرت، الحجاج، الحمام، لمدينة...

إن توسعهم نحو هذه النقاط–حسب بعض الشيوخ– كان حديث العهد، كان ذلك حسبهم نحو 1825–26 حينما قام أولاد داود باجتياح اولاد أوجانة بسهل لمدينة وامتدت حملتهم حتى برباقة (وتسمى ايضا فم قسنطينة) وفم الطوب.

M.Masquerayيعبر بطريقته عن هذا الاحتلال : "كل هذه المنطقة قبل احتلالنا لها كانت بلاد البارود، مسيرة الحياة فيها غير آمنة. أيضا أولاد داود حينئذ لم يبنوا إلا مساكن عبارة عن أكواخ ليحتموا فيها مؤقتا ولا يضعون بها شيئا. كل الجماعات المكونة لأولاد داود تتبع الاتجاه الذي يختاره اللحالحة، ولأنهم مرابطين (أصول ذات قداسة) فهم دائما في مقدمة الاكتساح. قريتهم توجد بالحمام، البناءات الأخيرة التي بنيت على ضفاف وادي الأبيض، تقريبا عند حافة جبل اشمول والذاكرة لاتزال تحمل تلك السلطة العليا الممثلة في كبير القوم أحمد بن لمبارك. هو الذي قدم لأولاد داود انتصاراتهم الأخيرة."

ولما استتب لأولاد داود الأمرواحتلوا المنطقة من تيغانمين الى برباقة(فم قسنطينة)، أعدائهم التقليديين هم أولاد أوجانة أصحاب الأراضي التي يتمركزون بها اليوم، ومن الغرب أولاد عبدي ومن الشرق بني بوسليمان.

الحاجة للكلأ جعلتهم في صراع مستمر مع أولاد عبدي في كل ربيع حينما تكون الجبال التي تفصل بينهما مغطاة بالحشائش( معظم هذه القمم مزودة بقلاع للمراقبة أين يقوم الحراس بصيحات النجدة عند اقتراب العدو). أما بني بوسليمان فيزاحموهم على جبل زلاطو والصراع كان يدور رحاه اكثر في جهة سهل لمدينة الذي يجاور تيزقاغين.

حروب القبائل هذه خلقت تنافسا حادا. لكن ذلك لم يمنع أولاد داود في نسج علاقات اقتصادية واجتماعية متينة مع منافسيه كانت سببا في الالتحام عدة مرات لمقاومة الاحتلال، كان آخرها الحرب التحريرية الكبرى.

أكثر من أية قبيلة أخرى أولاد داود قاوموا الأتراك. حينما تقدم هؤلاء لفتح الأوراس يقودهم أعضاء من عائلة بن سديرة(من أجداد القائد بوضياف الذي أغتيل من طرف أولاد داود في لارباع سنة 1879) بمساعدة لعشاش والحراكتة، وجدوا أمامهم العمامرة، أولاد أوجانة، أولاد داود وأولاد عبدي والذين كبدوهم خسائر فادحة.

لكن أولاد داود انتهى بهم الأمر بالتحالف مع الأتراك. وقد شكلوا مع القبائل المجاورة ما سمي ب"مشيخة الأوراس" التي كانت تحت قيادة محمد بن العربي، عضو فعال من قبيلة لعشاش، لكننا يمكن أن نؤكد أن أرض أولاد داود لم تطأها قدم جندي تركي.

الأتراك لم يتمكنوا من الحصول على إذن المرور على أراضيهم نحو الصحراء. وقد تحصلوا على هذا الإذن من أولاد عبدي.

بعد ثورة 1879، التي قام بها أولاد داود بزعامة اللحالحة وما تبعها من مصادرة للأراضي والممتلكات وكان أكثر من ثلثي رفقة اللحالحة قد قتل ونفي وشرد بحيث أن تبعات وآثار ذلك نلمسها إلى اليوم [1]، وقسمت المؤسسة الاستعمارية القبيلة إلى مجموعات كل مجموعة تحت إمرة قائد يخضعون إلى رئيسين، كانا محل شكاوى إلى درجة أن الجنرالM.Tirman حينما قام بجولة بالأوراس سنة 1884 ألغى وظائف القياد عند أولاد داود الذين أظهروا دائما عداء لهذه الوظائف العليا.

أولاد داود أتبعوا بالبلدية المختلطة للمرسوم المؤرخ في 18.12.1886 الذي ينص على إنشاء هذه البلدية. ومنذ ذلك الحين كانوا مسيرين من قبل خمسة شيوخ كل واحدة لديها "جماعة" وخوجة ووقاف، مكلف بالأمن في القرية.

"المشائخ" تتكون من جماعات وهي على التوالي حسب الرفقات : الزحاحفة، أولاد عزة، حدادة و أولاد عائشة، أولاد تاخريبت، اللحالحة وأولاد اسماعيل.

الدواور هم : اشمول، وادي الأبيض، تيغانمين.

[1] الفارين من تلك المجزرة شكلوا قبائل بكاملها في تبسة وبعض المناطق بالصحراء وحتى بتونس، والذين نفوا الى كاليدونيا لا يزال أحفادهم هناك الى اليوم.

الاحصائيات التي قام بها De Lartigue سنة 1904حول أولاد داود كانت كالتالي :
عدد السكان كان يقدر ب 10.000 ساكن على امتداد 80.000 هكتار. المواشي ب 1.800 بين حصان وبغل، 400 حمار، 2.000 بقر، 50.000 معزة و47.000 خروف.

باستنادنا بدرجة كبيرة على التقاليد الشفوية، ولكن أيضا على أرشيف Sénatus Consulte حاولنا اتباع كرونولوجيا احتلال الفضاء لمختلف السكان الذين يكونون قبيلة أولاد داود.

وكقاعدة لذلك، سنحاول الآن استخراج الصور التقليدية لهذا الاحتلال المتنامي الذي ينظم الفضاء المسكون.

خريطة رقم: (01)
*(Ex commune mixte de l'Aurès)*
***Ech. 1 400 000***




**خريطة تبين الممرات التي يستعملها البدو الرحل ونصف الرحل بين التل والصحراء عبر جبال الأوراس**

**المصدر:** *Jean Morizot : « L'Aurès ou le mythe de la montagne rebelle », éditions l'harmattan, Paris, 1991, p 16.*

## 2. المنطق المحدد لاحتلال الفضاء عند أولاد داود:

### 1.2. المباديء الأولية لاحتلال الفضاء:

إن قراءة الفضاء الأوراسي على العموم يوحي بأن هناك خوف عميق وراثي، يسيطر على السكان الشاوية : وهو حماية عائلاتهم، منازلهم واحتياطاتهم الموجهة إلى كل حياة الجماعة.

قلق الحماية هذا المسيطر على كل الحياة الأوراسية بحث عن حلول على أربعة أوجه :

- على تيبوغرافيا المكان الذي يملي اختيار الموقع.
- على المورفولوجيا الدفاعية، المغلقة والمتجمعة للدشرة.
- على استعانته بالمقدس، على اعتباره مبدأ نشط ومفسر لنظام الأشياء.
- على إرساء شفرات ضمنية تتعلق باستقرار السكان الجدد.

❖ **الاختيار الأولي للموقع : تأويل توبوغرافية المكان والبيئة العامة**

إنه أمرعادي –ملاحظة أشير إليه عدة مرات من طرف الباحثين– قرى الأوراس ذات منافذ صعبة. على حواف الجبال، ملتصقة على قمم الربى، تبنى تحديدا أين تكون الصعوبات التيبوغرافيا لاتسمح بالبناء والاستقرار في المكان. وبالتحديد فإن هذه "الاستحالة"، هذه الصعوبة القصوى، هذه المواقع " غير المنطقية" هي التي يبحث عنها السكان كإجابة على قلق الحماية المسيطر على الجماعة.

الموقع الأولي لأولاد داود ينطبق تماما على هذه المباديء : تبنى القلعة الصعبة المنفذ في أعلى الربوة وهي تحوي كل ثروة الجماعة. هذا يعني أن أكبر حذر لا بد أن يحاط بهذا العصب الاقتصادي للجماعة، ولهذا فإن الموقع الأعلى والصعب المنفذ مخصص لها. وتحت القلعة مباشرة نجد : المنازل.

"المنزل تقريبا دائما ملتصق بالربوة أو في مرتفع معزول وصعب الدخول...منازل مزروعة على الربوة، مقابلة الوادي، تستند بعضها على بعض، تتدرج...الى القمة التي تتوج بالمخزن الجماعي"[1]. بالإضافة إلى ذلك وفي هذه البيئة العامة الحجرية والوعرة المسالك، ذات المناخ الجاف وشبه الجاف أين تكون الأراضي الزراعية مكتظة على ضفاف الأنهار–

---

[1] -Gaudry (M), *La Femme Chaouia de l'Aurès,* op, cit, p.18.

وضعية المنازل المبنية على الربى تمنح ميزة اقتصادية وهي فصل الفضاء الزراعي عن الفضاء السكني بصفة تامة-.

قلنا أن أولاد داود قديما كان يحكمهم نمط نصف البداوة يلزمون قراهم وأراضيهم إلى غاية انتهائهم من جني المحاصيل الزراعية ووضعها بإحكام في القلاع المحصنة وفي أواخر شهر أكتوبر يأتي وقت التنقل بالقطعان نحو الجنوب وكانوا يمتلكون على غرار القبائل المتواجدة بوادي الأبيض أراضي رعوية شاسعة. كانت لأولاد داود منطقة خاصة بهم تسمى شيشة، تقع شما ل شرق بسكرة. وعند نهاية الشتاء يعودون إلى أراضيهم بوادي الأبيض أين تبدأ الثلوج بالذوبان لتفسح المجال لبساط أخضر يكسو كل المنطقة. هذا النمط المعيشي الذي يعتمد على نصف الاستقرار في سنوات الخمسينيات من القرن الماضي، لأسباب عديدة لا تخدم بحثنا حاليا.

❖ **المورفولوجية الدفاعية، المغلقة والمتجمعة حول الدشرة:**

"المنازل المتجمعة حول القلعة، تحصنها أكثر" [1]. وفي هذا المجال، فإن التسمية نفسها ذات دلالات عميقة، القلعة هي مكان للمراقبة والتحصن، وحتى البناءات نفسها توحي بهذا البعد الدفاعي للدشرة كلها.

هذا، وهناك عامل آخر، عبرت عنه M. Gaudry " إذا كانت الدشرة محمية بموقعها فإنها أيضا محمية بصعوبة رؤيتها. من بعيد وللوهلة الأولى، وتحت سماء رمادية أو أثناء الضوء القوي، لا نراها أحيانا إلا بصعوبة. كل هذه المنازل لديها نفس لون تراب وحجارة الأوراس، كأنها لم تخرج من الجبل إلا لتمتزج فيه : أريس، انركب، البيضاء، وقرىأخرى، يصعب رؤيتها أثناء الضياء الساطع..."[2]

من هنا فان تجمع المنازل الملتصقة بعضها ببعض، تمنح الدشرة صلابة الصخور التي بنيت عليها لتنطبق على وظيفتها الدفاعية الأولى.

إذن ، القلعة، المنازل والدشرة كلها مكلفة بمراقبة مداخل وحواف المنطقة وحتى مراقبة البساتين الموجودة بالأسفل.

---

[1] -Maarouf. N, *Lecture de l'Espace,* Paris,Indbad, 1980, p.27.
[2] - Gaudry, M, *La Femme Chaouia de l'Aurès,* op, cit, p.34.

على كل حال، هذه المورفولوجية الدفاعية، المغلقة والمتجمعة حول القرية تكوّن– على الجانب الاجتماعي –التمدد، المبالغة إن صح التعبير، لما تقترحه البيئة. لهذا–وكما لاحظ ذلك عدة باحثين وكما أسلفنا– القرى الأوراسية لاتتميز في اغلب الأحيان عن السلسلة الصخرية التي تبنى عليها.

❖ **الاستعانة بمباديء المقدس:**

على امتداد الدراسة الزمنية حول استقرار أولاد داود في المكان، الاستعانة بمبادئ المقدس كونت عنصرا محددا للإستراتيجية الثنائية المستعملة من قبلهم.

لقد رأينا أيضا كيف ترجمت صور احتلال الفضاء هذه الإستراتيجية على موقع الدشرة. الشيء الذي يؤدي بنا من استنتاج أن مبادئ المقدس تؤثر بطريقة مباشرة على الفضاء وذلك على مستويين مختلفين :

- على إنشاء فضاءات مقدسة.
- بوضع على الموقع وخارجه، سكان من أصول قدسية ذووا مكانة مفضلة.

هذين العنصرين في منطق احتلال الفضاء يعتبران، بدورهما، عنصري جواب للصعوبة الثنائية المفروضة على انحدار الربى والهضاب (أعلى/أسفل) من جهة، وعلى انحدار الوادي (الجبل والتل)، من جهة أخرى.

❖ **إنشاء فضاءات مقدسة : مقابر وأضرحة:**

قد رأينا أن المقابر والأضرحة، باعتبارهما فضاءات مقدسة ومحرمة، يعتبران عنصرين أساسيين في استراتيجية الحماية. وعلى هذا الأساس، وبينما كان الصرح الاقتصادي (المخزن) أولا، ثم فضاءات السكن بعد ذلك في وضعيات صعبة المنافذ، فإن الأضرحة والمقابر يحتلان مواقع سهلة المرور، الأكثر هشاشة : في الأسفل و/أو في التل. محركين قوة المنع المرتبطة بالمقدس، معتبرين على أنهم لديهم نفس فعالية التحصين المادي. لكي يتم الوصول إلى المخزن الجماعي كل معتدي لا بد له أن يعبر هذه الفضاءات المقدسة، من مقابر وأضرحة، وبالتالي فإن الاعتداء على حرمتها يجلب الغضب الإلاهي.

❖ **المواقع المتقدمة محتلة من طرف السكان ذووا الانتساب القدسي:**

إضافة إلى العلاقة المتبادلة مع المقدس، السكان ذووا الأنساب القدسية يتمتعون–كما رأينا سالفا– بمكانة مفضلة للحصانة وهم الوحيدين الذين يستطيعون احتلال مواقع فضائية تبعث

إحساس، أولاد داود، على أنها هشة، بمعنى أسفل أو حواف الدشرة، هذا بالنسبة للدشرة نفسها، كأولاد اسماعيل جنوب الدشرة بسانف وأولاد فافة غربها وبالضبط بالدشرة الحمراء. أما بالنسبة للقبيلة ككل فان رفقة اللحالحة هي التي اضطلعت بهذه المهمة بامتياز حيث استقرت بالحمام بالشمال الشرقي بل حتى في أبعد نقطة بتاغيت أنبيزان والوضحة حيث الحدود النهائية مع أولاد أوجانة.

هذه الوضعية في احتلال المكان تعينهم بالتحديد لملأ أولا وظيفة الحماية- التي تحصلوا عليها من مكانة الحصانة- وبعد ذلك وظيفة الوساطة التي أيضا أوكلت إليهم. الوساطة التي يترجمها بوضوح تنظيم فضاء الدشرة : حيث عائلات "الشيوخ" تحتل وضعيات فاصلة أو بعبارة أخرى وضعيات وسطية بين القرية وخارجها. هذه الوساطة بين فضائين ذات دلالات متنوعة، من أهمها في نظرنا- وكما رأينا- الوساطة الأساسية بين الهوية/الغيرية أو أيضا بين الاجتماعي/الطبيعي.

مهما يكن من أمر، فان ترجمة مبادئ المقدس باعتباره عنصرا نشطا لنظام الأشياء- سواء تعلق الأمر بالمقابر، بالسكان ذووا الأصول القدسية والأضرحة- فإنها تسير وفقا لنظام ثابت. تعمل على استعادة الفضاءات الهشة باعتبارها خلاصة للصعوبات البيئية ولوضعية تاريخية معينة.

**2.2. مبادئ احتلال الفضاء بالدشرة:**

الدراسة الزمنية لقرية أولاد داود أكدت على حراك اجتماعي وديموغرافي كبيرين مس هذه القبيلة. بعض السكان من مختلف الآفاق استقروا بالمنطقة- أريس ككل أو حتى في الدشرة نفسها- واندمجوا بدرجة اقل أو أكثر في السكان وهؤلاء يعتبرون أفرادا وليسوا جماعات، بعض هذه العائلات انضموا إلى إحدى الرفقات. إن الهجرات الكبيرة التي مست منطقة الأوراس ككل لم تكن بنفس الحدة عند أولاد داود هذا يفسر النمو الديموغرافي الهام والذي كان له آثار على نظام الموقع، عبر مختلف حقب تاريخه. والنمو الديموغرافي الذي شهدته القبيلة يثير الانتباه. فمقارنة بسيطة بين الحاضر وإحصائيات 1929 الذي قامت M. Gaudry تبين ذلك بوضوح [1]:

[1] -Gaudry, M, *La Femme Chaouia des Aurès, op, cit, p.35.*

| اسم الدشرة | عدد السكان | عدد السكنات |
|---|---|---|
| أمنطان | 1.800 | 114 |
| منعة | 1.173 | 144 |
| شير | 872 | 115 |
| تاقوست(الشرقية والغربية) | 1.096 | 158 |
| أريس(دشرة الأهالي) | 741 | 98 |
| تكوت | 470 | 84 |
| مشونش | 1.011 | 247 |

جدول رقم (2)

إن دشرة أريس اليوم، دونما حاجة إلى إحصائيات وبالعين المجردة نستطيع تأكيد أنها تعد أكبر من الدشور السالفة الذكر سكانا وسكنات بأضعاف.

**3.2. مبادىء انشاء أحياء جديدة في الدشرة:**

لما بنى أولاد داود قلعتهم(مخزنهم الجماعي) وقريتهم الأولى في قمة الربوة، اتخذوا كل الاحتياطات لكي، من جهة، لا يمكن لأي كان أن يستقر أعلى منهم، ومن جهة أخرى وخاصة، لكي يكون ممنوعا ويستحيل لأي كان أن يستقر على ضفاف الوادي.

التموقع في الربوة، ينظر اليها أنها وضعية قوية، ووضعية التلة، وقد عرفنا ذلك، وضعية ضعيفة وهشة. هذا ما حدث عند أولاد داود لسببين هامين :

- في المحل الأول، لأنه ومثل جميع المناطق الشبه الجافة، التحكم في الماء يعتبر أمرا حيويا. لهذا فالأوائل الذين استقروا في المكان: الهضبة وفي نفس الوقت على القمة، لكي من جهة تكون لديهم وضعية استراتيجية للمراقبة والحماية، ومن جهة أخرى السيطرة على السواقي ومنابع المياه، هذه الأخيرة التي تنبع في أغلب الأحيان في الأوراس من أعالي الربى والجبال.

- في المحل الثاني، –وكما ذكرنا سالفا–لأنه في التلة في الأسفل(المدينة الجديدة وحوافها) تعتبر بالنسبة للسكان عالم مجهول وبالتالي يمكن أن يكون مبعثا لكل الأخطار. فهذه الأماكن بالنسبة للسكان المحليين قديما تعد الاتجاه الذي تأتي منه الأخطار والذي يتحتم عليهم صدها والاحتماء منها.

نلاحظ من جديد أن احترام هذا المبدأ المزدوج لامتلاك الفضاء يترجم أيضا على المستوى الاجتماعي الصعوبات البيئية الصعبة في هذه المناطق.

**4.2. تخصيص فضاءات العبور بين الأحياء الجديدة:**

لقد سبق وأن قلنا بأن المقابر، دائما تقع أسفل كل الدشرة( مثل مقبرة سيدي ابراهيم أو بمحاذاتها مقبرة ذراع الزيتون) أو مقابر بين كل تجمع سكاني وآخر، بمعنى بين كل رفقة وأخرى داخل الدشرة نفسها. كل هذه الفضاءات تعتبر فضاءات مقدسة تبعث على الهيبة والحرمة، لكنها تؤدي دورا آخر ووظيفة أخرى وهي "فضاءات العبور".

حينما يستقر الوافدين الجدد في أريس ككل، لا يبنون منازلهم بمحاذاة الدشرة مباشرة : بل على العكس من ذلك على حواف المدينة الجديدة التي بناها المستعمر، كل السكان الجدد -إلا النزر اليسير- استقروا في الأراضي التابعة للسلطة الإدارية. أما المكان المخصص لدفن موتاهم، فهو كما أسلفنا سابقا عند أسفل الدشرة قرب زاوية سيدي براهيم.

هذه الفضاءات تلعب دور العبور على وجهين مختلفين :

- وجهة الالتحام الاجتماعي،
- وجهة تمدد الأحياء.

ا) على جانب الالتحام الاجتماعي. المقابر التي تكوّن فضاءات العبور، وبما أنها فضاءات مقدسة ومحرمة، تلعب بطريقة ما، دورحماية الأحياء القديمة من الأحياء الجديدة. ويساعدون في تأمين وإرساء مناخ السلم والأمن الضروريين لظهور على المدى البعيد بعض الالتحام والتناسق الاجتماعي.

ب) على جانب توسع الأحياء. حينما يضيق الحي بسكانه ويجد السكان رغبة في بناء منازل جديدة يصطدمون بالمقابر التي لا يمكن الاعتداء على حرمتها.

**5.2. نمط استقرار السكان الذين لم يتمكنوا من الحصول على فضاءات السكن:**

في هذه الفئة، أريس ممثلة بحالتين :

- السكان المنحدرين من أصول شاوية والذين انتسبوا إلى إحدى رفقات أولاد داود. هؤلاء مع مرور الزمن استطاعوا الحصول على فضاءات للبناء وحتى للزراعة وذلك بطريقة أو بأخرى.

- السكان الذين ينحدرون من أصول عربية والذين يقولون أنهم من بني هلال، استقروا بالمنطقة أثناء الحقبة الاستعمارية في مكان يسمى ذراع الزيتون، المكان ملكية السكان المحليين، صودر بقرار من قبل الإدارة الاستعمارية. هاتين القبيلتين(السراحنة والشرفة) كانتا تعتمدان في عيشهما على الترحال، استقرارهما بدأ بتدرج إلى أن انتهى نهائيا بعد الاستقلال.

وهكذا، وعلى أساس الوضعية التاريخية والاقتصادية المميزة وكذلك بناء على الوضعية الخاصة لأولاد داود في تل وادي الأبيض، وأخيرا على أساس المستوى التكنولوجي الذي توصل إليه السكان التقليديين خاصة في ميدان البناء الذي يمكن تأويله بناء على النمط الاجتماعي والثقافي و البيئي وكيف تم لهذا الأخير صقل الإنسان.

**3. تطور صور احتلال الفضاء:**

صور احتلال الفضاء، إذا كانت تجيب على معطيات بيئية لا تتغير، فهي تجيب أيضا على وضعيات تاريخية، اجتماعية واقتصادية، التي هي على عكس ذلك بعيدة أن تكون مستقرة. في خضم تطور هذه الوضعيات سيقابل ذلك تطور المنطق المحدد لاحتلال الفضاء.

المبدأ الأول لاحتلال الفضاء فرض موقع القمة الأكثر علوا وبالتالي الأكثر صعوبة للنفاذ والأكثر إمكانية للحماية. العامل الثاني هو إدماج الرفقات ذات أصول قدسية ووضعيتهم في احتلال الفضاء كما أسلفنا. المبدأ الثالث أملى، من جهة، اختيار السكان "السماح لهم" لامتلاك فضاء للسكن، ومن جهة أخرى شروط هذا الامتلاك، التي تمنع استقرار سكان جدد، خاصة داخل الدشرة.

هذا ومن جهة أخرى، فإن الدشرة تمثل حصانة ببناءاتها الصلبة، التي سبقت الإشارة إليها، والتي لديها وظيفة دفاعية. لكن شيئا فشيئ فإن هذا القلق العام للحماية يبدو أنه زال أو على الأقل تقلص. في نفس الوقت بنى الناس مساكنهم بأسفل الدشرة مضيعين عامل الحصانة التقليدية.

تفتح الأحياء على الخارج يعد ظاهرة حديثة، يمكن إعادته إلى منتصف القرن الماضي.

كل الدشرة : اليضاء، راجو، انركب، تاعريشت لا تفتح على الطريق إلا على طرق قليلة، كانت في الماضي ضيقة وسعت الآن. كل الممرات الداخلية ضيقة أيضا وحسب التقاليد الشفوية كانت لديها منافذ تفتح ليلا.

حاليا بعض هذه الممرات زال لضرورة بناء سكنات جديدة بسبب النمو الديموغرافي المتزايد.

**المبحث الثاني: دراسة المورفولوجية الحالية لدشرة آريس:**

إن دشرة أريس بنيت على الربى تمنح السكان نظرة بانورامية على المدينة الجديدة وعلى كل التلة. القرية ببناءاتها تلتصق بالصخور لتتجه شمالا، الانحدار هو الذي يعطي شكل القرية. يوجد بين الأحياء دروب ضيقة للمرور ملتوية، صخرية، تتدرج نحو الأعلى فاصلة كل حي بآخر.

في الأسفل وبمحاذاة الطريق، الانحدار يصبح أسهل وكأن القرية تنسحب بإرادتها لتفسح المجال لعالم جديد غريب عنها، المدينة الجديدة التي بناها المعمر ابتداء من سنة 1885 التاريخ الذي قررت فيه الإدارة الاستعمارية جعل أريس البلدية المختلطة للأوراس، منذ ذلك الحين بدأ التوسع العمراني على حساب البساتين التي كانت ممتلكات السكان المحليين، انتزعت منهم بالبيع القسري.

في الدشرة، ولكي تسهل عملية سيلان المياه، هيأت سويقيات بين المنازل، بدونها وفي أيام الأمطار تغمر القرية المياه من كل جانب. وعلى عكس الطرق الموجودة في بلاد القبائل وميزاب، طرق قرية أولاد داود، ليس لديها مركز تتفرع من خلاله شبكة الطرقات. بداخل الأحياء وصعودا إلى أعلى الدشرة، المنازل ذات الردهات تستند بعضها إلى بعض، تتدرج واحدة فوق الأخرى على امتداد الربوة التصاعدي، لتمنح القرية في النهاية سلالم عملاقة.

قرية أولاد داود تتميز بلحمة عضوية كثيفة جدا، ذات الممرات الضيقة وغير منتظمة ترسم الحدود للأحياء أو لمجموعة من الأحياء.

**1. مورفولوجيا انكسارية : تقسيم الأحياء:**

بداخل الجماعة الاجتماعية التي تتكون منها دشرة أريس، كل حي يمثل عنصرا، هذا العنصر يتبادل علاقات مع عناصر أخرى معقدة عن طريق بعض المتغيرات التي هي، في التحليل الأولي،

- انتماءها السوسيوثقافي،
- توزيع الفضاء لمختلف الأحياء والعلاقة الناشئة بينها.

في الحقيقة، لقد رأينا بأن توزيع الفضاء لمختلف الأحياء هي نفسها ناتجة عن طريق رموز محددة، تمليها الظروف البيئية مع الظروف السوسيوتاريخية لاستقرار مختلف الجماعات. ، إلى هذا الحد، يمكن لنا التفكير بأن العاملين الآخرين، اللذان قدمناهما على أنهما يحددان طبيعة وكثافة العلاقات بين الأحياء، ضمنيا يتواجدان في توزيع الفضاء. هذا لا يعتبر إلا نصف الحقيقة. لأن حواف كل حي يمتلك ديناميته الخاصة، منتجة نوع من العلاقات المختلفة التي تستنبط من الظروف السوسيوثقافية والانتماء السوسيوثقافي.

**1.1. تحليل العلاقات الاجتماعية مابين الأحياء عند أولاد داود بدشرة أريس:**

إن دشرة أريس لا تمثل تجمعا متجانسا. نلاحظ بين بعض الأحياء "المتقاربة" علاقات ايجابية، لكن، على العكس، بين أحياء أخرى نلاحظ بعض الانكسارات، بل وحتى القطيعة في الاتصالات، أو ما يسمى ب"الهوة". بين أقصى هذين النمطين للعلاقات الملاحظة، تمثل بطبيعة الحال تماوجات موحية لعلاقات متحفظة ، بدرجة ما.

هذه "الهوة" الاجتماعية تفصل مجموعتين من البناءات، أو على العكس، الروابط الأكثر ضيقا التي "تقرّب سكان الحيين، تجسد ماديا على الأرض بتقليص المساحات، في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية، بإنشاء فضاءات "العبور" التي تحدثناعنها آنفا. هذه الفضاءات كأنها في البداية تجسيد في الأرض للخطوط الوهمية الفاصلة داخل الدشرة.

وبنفس الطريقة، مختلف أنواع "الممرات العامة" تعتبر كتجسيد على الأرض لمختلف أنماط العلاقات الاجتماعية داخل الدشرة.

- **الانحناء الأفقي، الطريق :**

يوجد داخل كل تجمع سكاني طرق واسعة نسبيا منحنية : تفصل الأحياء السفلى بالعليا أو الشرقية بالغربية-عبدت اليوم بالحجارة وأصبحت ليس فقط ممرا للراجلين بل حتى للسيارات- كانت فيما مضى حسب التقاليد الشفوية فضاءات عبور مختلفة. منها :

- "نوادر" أين يتم درس المحاصيل الزراعية(القمح والشعير) ويستعمل أيضا لأغراض أخرى،

- طريق لمرور البغال والماشية الذي يرتبط صعودا بكل الأحياء، ويعتبر فضاء أكثر عمومية للدشرة لأنه يمكن أن يستعمل من طرف الأجانب.
- الطريق أيضا يمر على بعض المقابر.
- الطريق المعبدة تمر على بعض فضاءات العبور- التي سبقت الإشارة إليها-. لكنها تحتوي على نفس إيحاءات "الهوة" وقطيعة الاتصال.

لا يمكن للناس أن يمروا من تجمع سكاني إلى آخر دون أن ينتابهم شيئا من الحرج : والناس الذين نلتقي بهم في الأسفل لا نجدهم إلا نادرا في الأعلى. حتى الأطفال في ألعابهم يمارسون هذه القطيعة. بين تجمع سكاني وآخر، بل وحتى بين حي وآخر هناك تلك الخطوط الوهمية الفاصلة.

هذه القطيعة في الاتصالات كانت تقليديا قوية، بسبب غياب التفتح على الخارج. وبصفة عامة، على امتداد الدشرة الأحياء تضمر هذا الشعور لأحياء أخرى. كانت أكثر وضوحا بين كل تجمع سكاني وآخر.

اليوم أيضا، بينما أصبحت الصور التقليدية مهتزة من جذورها، وبينما أيضا تخلت الأحياء عن دورها الانغلاقي الذي كان يصد كل تفتح، وكذلك الانقسامات الانشطارية توقفت، لكن لاتزال بعض الأحياء مقطوعة عن الأخرى، ولو بنسبة ضئيلة.

هذه القطيعة في الاتصالات بين الفضائين الواضحة في مورفولوجية الدشرة، تترجم الخطوط الوهمية الفاصلة بين تجمع سكاني وآخر بصفة واضحة وحقيقية، وأن سكان كل جهة يعلنون عن ذلك وبدون تحفظ وعن طريق عبارات بسيطة، لكنها تخفي وراءها وقائع معقدة مؤسسة على تنافس قديم الذي يوجد شرحه بعيدا.

- **العلاقات الاجتماعية"المتحفظة" :**

بالإضافة إلى التقسيم الأفقي الذي تحدثنا عنه سابقا والذي يقسم الجهة الشرقية عن الغربية والعليا بالسفلى، تتقاطع، عدة تقسيمات عمودية والتي لاتحتوي على نفس معاني القطيعة في الاتصالات.

التقسيم الأساسي كان يفصل في الحقيقة الرفقات وحتى ماتحت الرفقات مثل أهم رفقة أولاد داود "تاخريبت" التي تنقسم بدورها الى ماتحت الرفقات "كآه بليل" و "آه فارس". وكذلك

رفقة "آه وزة" ثم رفقة"الزحاحفة" وأولاد اسماعيل و"لحدادة". كل رفقة من هذه الرفقات تحتل فضاء خاصا بها والذي يرتبط ببعضه بواسطة شبكة من الأزقة الضيقة.

بين هذه الطرق الثانوية أو الرئيسية، تلاحظ علاقات متحفظة : الاتصال يكون أحيانا صعبا، دون أن يكون مقطوعا نهائيا. هذه الأزقة الصاعدة والنازلة تمثل بقايا لفضاءات العبور التي كانت ذات أهمية كبيرة. والتي كانت تفصل حيا بآخر.

ولما أصبح النمو الديوغرافي كثيفا بعد الاستقلال وأصبحت الرغبة في الاستحواذ على فضاءات جديدة ملحة استغلت بعض فضاءات العبور للبناء وأغلقت بعض الأزقة التي كانت منفذا عموميا.

وليس غريبا إذن، في هذه الظروف، أن نجد منازعات محتدمة وكثيرة بين السكان حول هذه الفضاءات التي كانت في السابق تبق ي العلاقات على مستوى التحفظ دون أن يتعدى إلى مستوى المشادات. هذه المساحات أملتها الظروف التاريخية للاستقرار وكذلك الانتماء السوسيو ثقافي لكل حي من الأحياء.

➢ **العلاقات الاجتماعية الايجابية المتبادلة، أزقة الاتصالات :**

لما كانت هذه الأزقة كممرات تعد إذن بمثابة شهود على فضاءات العبور التي كانت في الماضي ذات أهمية كبيرة وقلص اليوم دورها من جهة إلى ممرات، ومن جهة أخرى فهي تفصل بين جماعة وأخرى. لكننا نلاحظ بالدشرة أزقة مشحونة بمعاني أخرى مختلفة.

نجد هذا النوع من الأزقة :

- داخل الأحياء القديمة في كل التجمعات السكانية للدشرة.
- بين أحياء الرفقات التي تنتمي إلى أصول ذات قداسة.

ويمكن لنا أن نقول أن الأزقة العرضية تعتبر أزقة أكثر حميمية وبالتالي فهي لاتنتج علاقات التحفظ، لكنها على العكس من ذلك فهي تنتج علاقات الثقة.

هذه الملاحظة تقودنا إلى استنتاجين :

- تشابه الوضعية السوسيو ثقافية لما تحت الرفقات، وحتى لبعض الرفقات ذات القداسة التي غالبا ماتنشأ علاقات حسن الجوار مع بقية السكان من مختلف الرفقات.

- وعلى نقيض من ذلك، الظروف السوسيو ثقافية ليست دائما و"منطقيا" مهيأة لخلق هذا النوع من العلاقات، فبالرغم من انتماء جميع الرفقات إلى نفس الأصل لكن لم يمنع ذلك من ظهور بعض الصراعات أو بعض التحفظات. ليس من المستبعد أن تكون دينامية العلاقات ناتجة عن دينامية الفضاء واحتلال المكان التي تنتج العلاقات الاجتماعية الايجابية.

هذه العلاقات الايجابية تفترض :

- ✓ الالتقاء في نفس الأمكنة العمومية أو شبه العمومية،
- ✓ زيارات الجيران، خصوصا بين النساء،
- ✓ المشاركة في الزيارات المختلفة الدينية والطقسية التي تتعلق بالأضرحة أو بزيارة الجدود والشيوخ،
- ✓ علاقات المصاهرة. بالرغم من أن كل زواج خارج الرفقة يحس على أنه انحراف على القاعدة، لكن يكون الزواج مسموحا به بين رفقتين متقاربتين ومرتبط بمجموعة من العلاقات الاجتماعية.

قد يكون مدهشا أن تكون دشرة أريس التي تتربع على مئات الهكتارات فقط ، يمكن أن تحتوي على هذه الانقسامات. بالفعل وعموما، دشرة أولاد داود تحتوي على أربع تجمعات وكل تجمع بدوره ينقسم إلى تجمعات أصغر. العلاقات المتبادلة بين هذه التجمعات وبين التجمعات الصغرى، ايجابية، متحفظة أو سلبية ويمكن تفسيرها عن طريق تنظيم فضاء الدشرة.

**2.1. التردد على مختلف طرق المرور:**

هذا التنوع لمختلف طرق المرور داخل الدشرة، تمثل مختلف أنماط العلاقات الاجتماعية، تمثل أيضا أنواعا من الاتصالات الممكنة "عامة" أو "خاصة".

- **الطريق العمومي بالدشرة :**

الطرق المعبدة المهيأة بالحجارة، التي سبقت الإشارة إليها، يربط الدشرة بالمدينة الجديدة، ومن هنا فهي تعتبر الطرق الأكثر عمومية بالدشرة.

الأجانب بطبيعة الحال يستطيعون استعمالها، وحتى التوقف بها بعض الوقت.

ثلاث طرق رئيسية تؤدي مباشرة إلى قلب التجمعات السكانية الثلاث وكلها تنتهي بطريق

المدينة الكبير المعبد من زمن الاستعمار. على حافة الطريق الشرقي الأول ما يسمى بطريق "تاعريشت"، على الجهة المقابلة يوجد ضريح الولي الصالح "سيدي براهيم" تحيطه مقبرة، التي تؤمن بطريقة ما، أمن وسلامة المكان.

إلى الأمام بقليل في الاتجاه الغربي، ودائما على حافة الطريق الكبير، يوجد الطريق الثاني الذي يؤدي إلى التجمع السكاني الثاني وما يسمى بانركب والبيضاء، الفضاء الأكثر عمومية الملتصق أشد الالتصاق بالمدينة الجديدة إلى درجة أنه يخال أنه جزء منه، يتردد عليه الناس من مختلف المشارب الغريبة على سكان الدشرة.

بقي الطريق الثالث الكثير الاستعمال أيضا والذي يرتبط كذلك بطريق المدينة الكبير والذي يؤدي إلى أكبر تجمع سكاني للدشرة وهي رفقة تاخريبت. وهو الطريق الذي يستعمله سكان الدشرة للمرور إلى أراضيهم، وهنا تضطر النساء لعبوره ليتجهن الى بساتينهن.

حواف الطريق تعد أمكنة للرجال فقط. من الجهتين يوجد محلات تجارية أين يتواجد الرجال، شبابا وشيوخا، لتبادل الحديث . وفي المدينة الجديدة يمكن للجميع أن يلتقي من مختلف جهات الدشرة يتسامرون ساعات من الزمن عكس داخل الدشرة أين يكتفون بتبادل التحية فقط.

قارعة الطريق إذن خاصة بالرجال لأنه، من جهة، الطريق هو الأكثر عمومية، ومن جهة أخرى فإن مجال الرجال في المفهوم التقليدي هو مجال عمومي. وأيضا فإن منابع المياه التي كانت في السابق خاصة بالنساء لم يبق منها إلا واحدة على حافة طريق المدينة نادرا مايترددن عليها بسبب تزويد كل سكنات الدشرة بالمياه، لكن إذا صادف وان وجدن حول هذه العين فلأن عطبا قد حدث أو رغبة في تبادل الحديث والاطلاع على الأخبار الجديدة، على كل حال فإنه تقليديا بأريس كانت سقاية الماء من مهمة المرأة.

**3.1. التردد على فضاءات العبور:**

هنا ك نوعين من فضاء العبور :

- المقابر، والأضرحة،
- "نوادر"[1]

[1] جمع مفرده نادر وهو المكان المخصص لدرس القمح والشعير بواسطة البغال والأحصنة أثناء موسم الحصاد

ان التردد على الأضرحة عند أولاد داود لا يتم بشكل اعتيادي. لكن وفي كل الحالات، سلوك يقوم به النسوة... الأضرحة التي تقع في المقابر التردد عليها يكون أكثر دلالة، النساء أيضا أكثر زيارة لها. ضريح الولي الصالح (سيدي براهيم) هو أيضا يتردد عليه النساء على امتداد طول السنة، لكن يمكن أن يخصص له يوم أين يجتمع فيه السكان من الجنسين ومن مختلف الأعمار وهو لايخص رفقة دون أخرى أو قبيلة دون سواها. وخلال هذه الزيارة تقدم الأضاحي والقرابين ويحضر الأكل للجميع، يتبع بالأغاني والمدائح وخلال هذا الوقت يعيش الناس أوقاتا مكثفة من الأحاسيس.

هذا الضريح الذي صاحبه لاينتم لأحد والمقبرة التي تحيطه، يصبح دوره الرئيسي هو تقوية الروابط الاجتماعية ليصبح مكانا أين تقام طقوس تخص كل المنطقة. أما الرفقات ذات الأصول القدسية فتقليديا كانت تحج سنويا إلى مكان أصلها الأول الذي سبقت الإشارة إليه، تاغيت سيدي بلخير الذي يقع قرب اقلفن مكان جد أولاد داود الكبير بورك. أما سيدي براهيم–كما أسلفنا– الضريح والمقبرة التي تحيطه فهو يتردد عليه إذن مجموع سكان منطقة أريس :

- موسميا، أثناء الزيارة السنوية الجماعية والذي يجمع كل السكان حتى المنتسبون إلى قبائل أخرى.
- أثناء أغلب أيام السنة وتكون الطقوس هنا فردية وتخص النساء فقط.

إن ضريح سيدي براهيم يجيب على هذه الحالات.

بالإضافة إلى ذلك، حسب التقاليد الشفوية، ففي ضريح سيدي براهيم كانت تجري مقطع من الطقس لليوم السابع للزواج. أثناء هذا اليوم، تذهب العروس مع أقاربها بعد أن ملأت الماء في سبع قراب، تعود لتفريغها قرب ضريح سيدي براهيم.

لكن، بالإضافة إلى المقابر والأضرحة، فان "نوادر"– إضافة إلى دورها السوسيو اقتصادي– فهي تنشأ بكل تميز العلاقة بين الدشرة والحي والمجتمع.

كان في الماضي "النادر" مكانا لالتقاء النساء اللواتي يتجمعن جماعات صغيرة لتبادل الحديث، تماما مثلما يفعل الرجال على قارعة الطريق : نساء نفس الحي، بطبيعة الحال، لكن أيضا في أحيان كثيرة من الأحياء المجاورة.

تكون النساء محاطة بأطفالهن على "النادر"، يلتقطن دفأ صباح شتاء بارد، يحضرن الصوف للحياكة في آلة النسيج التي تنتظرهن بالمنزل، كل ذلك وحديثهن عن آخر الأخبار والأحداث لا ينقطع.

لكن "نوادر" تلعب أيضا في أحيان كثيرة دور ذو أهمية بالغة في الحياة الاجتماعية والطقسية للدشرة. تكون حينئذ موضعا للاحتكاك المكثف. عند أولاد داود "النادر" يلعب عدة أدوار :

-يعتبر النادر المكان المفضل لإجراء طقوس العرس ويصبح النادر أثناء العرس كأنه لم ينشا إلا لهذا الغرض وتنسى أو تتناسى وظيفته الأولى. ويغدو النادر ليلة كاملة أو أغلبها مسرحا للغناء والرقص.

ليس بالغريب التفكير بأنه فيما مضى، هذا النادر كان مكانا لأحداث سارة وهامة جدا خاصة أثناء موسم الدرس. حينما يدرس القمح والشعير ليوضع في أكياس ويغلق بإحكام ليستودع في المخزن الجماعي. كل هذه الأحدا ث كانت ذات أهمية قصوى بحيث تستدعي الفرح والاحتفال.

لكن إذا تذكرنا أيضا مع "فوبلي" بأنه أيضا في المخزن الجماعي " جرت كل الطقوس العائلية، الزواج، الختان..."[1]، فيمكن لنا أن نفترض أنه في زمن مضى، قريب نسبيا، كان النادر مسرحا للغناء والرقص يتبع هذه الطقوس.

-كان النادر يستعمل أيضا للاحتفال بعيد الربيع الذي يسمى باللغة المحلية "العيذ أنفسوين".

- في القديم أيضا يستعمل للألعاب الشعبية مثل "تاكورث"التي تشبه إلى حد بعيد الكرة الحديدية.

وكان النادر أيضا المكان الذي يتوقف فيه موكب العرس لكي يغنون لحظات -كما تفرضه العادة- بعد أن تكون العروس قد جابت أحياء كثيرة لتصل في النهاية إلى بيت زوجها.

[1]-Faublee-urbain, op. cit., p.141.

ومن جهة أخرى يجب ملاحظة أن أغلب الأضاحي الجماعية الطقسية خاصة المتعلقة بالدورة الزراعية والدينية كانت تجري بالنادر. هذه الأضاحي كانت لديها معنيين رمزيين لتقوية روابط الجماعة الاجتماعية وأيضا لتأكيد عقد الارتباط بالأجداد واللامرئيين الذين يتبرك بهم للخصوبة والنماء.

بعد كل ما سبق، انه من السهل أن نلاحظ ملاحظتين هامتين :

- النوادر وجدت دوما لتكون مكانا لأحياء أحداث مليئة بالأحداث المفرحة الطقسية والجماعية[1]، بمعنى الاحتفال بأحداث اجتماعية من شأنها إعادة تأكيد وجود الجماعة الاجتماعية للدشرة.
- في كل حي يوجد أو كان يوجد نادر أو نادرين أين تجري هذه الاحتفالات.

هذا يعني بأن كل حي بدوره كان يشارك في تمتين الانسجام بالقرية. من هنا فإنه من خلال تجمع جميع سكان الدشرة في فضاءات العبور، المهيأة بين كل حي وكل تجمع سكاني، تتأكد علاقة الفضاء والمكان بالمجتمع، بالحي وبالدشرة، وأيضا بكل الرفقات التي تحويها الدشرة.

"...لا يمكن فهم المنزل خارج النسيج العمراني و...يجب فهمه كجزء من النظام الاجتماعي والفضائي الكامل الذي يحوي المنزل، نمط الحياة، العمران وحتى المنظو العام.

الإنسان يسكن مجموعة من العناصر، المنزل ليس إلا عنصرا من هذه المجموعة والطريقة التي يستعمل الإنسان هذه المجموعة تغير شكل المنزل...المنزل قليل المعنى خارج وضعيته وإطاره..."[2]

---

[1] نشير هنا أيضا أن كباش العيد الكبير (عيد الأضحى) تذبح في أغلب الأحيان في النوادر.

[2] -Rapport, A, *Pour une Anthropologie de la Maison*, Paris, Dunod, 1972,p.96.

# الفصل الرابع:
# المنـــــــــــــزل في بيئته الاجتماعية.

**محتويات الفصل:**



## 5.المبحث الأول: الفضاء الحميمي والممارسات الاجتماعية:

### 1. تاريخ المسكن كقالب عمراني:

تورد لنا كتب التاريخ والحضارة والأبحاث الأركيولوجية، أن وجود الإنسان على سطح الأرض مضى عليه قرابة المليون سنة، وفي خلال هذه الفترة الطويلة استطاع أن يتقدم كثيرا في مجالات عديدة من الحياة المادية والمعنوية والفكرية. ولكنه في مجال السكن لم يستطع أن يقدم تحسينات تجاري التقدم في النواحي الحضارية الأخرى، فالتحسينات التي طرأت على المسكن كانت بطيئة ومعظمها تحسينات شكلية لم تمس جوهر أو مبدأ السكن. ولسنا نعرف السبب على وجه التحديد.

ففي القرن الواحد والعشرين ما زالت مئات الملايين من الناس في الريف وفي الأحياء الفقيرة وفي البوادي في مختلف المجتمعات، تعيش في مساكن لا يمكن أن توصف بأكثر من كونها سقف، يقول « د. محمد رياض »: « يبدو أن الحاجة إلى سقف هي كل ما يحتاجه الإنسان، ومن ثم فإن أبسط أنواع السقوف كانت ومازالت تكفيه »[1].

من المؤكد أن الوظيفة الأولى للمسكن لم تكن الراحة الجسدية، لأن ذلك قديما كان يمكن أن يتم خارج المسكن، تماما مثل الحصول على الغذاء الذي كان يتم خارج المسكن أيضا، إنما يبدو أن المسكن كان في أصوله الأولى الأداة الحضارية التي تغلب بها الإنسان على الظروف المناخية. فالمسكن يعيد هنا إلى الأذهان وظيفة الملابس، ولكن على عكس الملابس نجد أنماطا مختلفة من المساكن تقي الإنسان شر الظروف المناخية المختلفة، ومن ثم تنتشر المساكن بصورها المختلفة في كل الحضارات، وذلك على عكس تحدد انتشار الملابس بمعناها الضيق على المناطق الباردة في الأصل.

من الصعب جدا ترتيب مختلف أنواع المساكن التي عرفها الإنسان منذ القدم ترتيبا تصاعديا، لكثرة التداخل والفروق الحضارية، ولاختلاف البيئة الجغرافية، ولكن كما يقول «د. محمد رياض» هناك اتفاق عام على أن الإنسان قد استخدم في البداية أكثر أشكال البيئة المحيطة به اقترابا من تحقيق أغراضه السكنية[2]. فهذه الأشكال تأخذ صورا متعددة من الحوائط الصخرية الواسعة إلى الكهوف الضحلة والمتعمقة، ومنذ العصر الحجري القديم الأعلى نجد مساكن من الأخشاب والطين، وبعضها يستغل انخفاض الأرض في صورة حفر

[1] محمد رياض: "***الإنسان: دراسة في النوع والحضارة*** "، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة 02، سنة 1974، ص 376.
[2] المرجع نفسه ، ص 383.

طبيعية ليبني فوقها المسكن، وبذلك ظهرت بيوت الحفر التي استمرت موجودة حتى وقتنا الراهن في معظم جماعات الصيد الشمالية، مثل تلك التي كان يستعملها الشاوية جنوب الأوراس في القرن الماضي، تسمى بـــ(مساكن المشاتي Maisons souterraines) بالشاوية تسمى (أقشون).[1]

ومنذ العصر الحجري الحديث ظهرت البيوت المبنية من الطين المقوى (الطوب)، كذلك شاع استخدام الحجارة في بناء المساكن سواء في بيوت الحفر أو البيوت المقامة فوق سطح الأرض. ومع ظهور البيوت المستقرة المبنية بأنواع الطوب المختلفة عند الزراع المسماة بـــ(مساكن الفلاح أو القربي Le Gourbbi)[2]، نجد أيضا تطورا يحدث عند أولائك الذين أصبح الرعي المتنقل حرفتهم الإقتصادية الأساسية، فعند هؤلاء يصبح المسكن أيضا متنقلا، مصنوعا من مادة يمكن نقلها مع تنقلهم، سعيا وراء العشب والماء، وبذلك ظهرت أنواع الخيام المختلفة من خيام الشعر التي نعرفها عند البدو في الصحراء والمناطق السهبية والشبه صحراوية في شمال إفريقيا وشبه الجزيرة العربية، إلى خيام المغول والتركمان الضخمة المصنوعة من اللباد. فهذه تسمى بـــ(مساكن الرحل والرعاة).[3] وهي أعظم مسكن متنقل من حيث المساحة والإرتفاع والزينة المضافة إليها، وهناك نظير لها – ولكن أصغر منها – هي الخيمة الجلدية عند الطوارق في إفريقيا والأمريند في أمريكا الشمالية. يقول «ابن خلدون»: «البدو هم ...يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما قصد الإستظلال والكن لا ما وراءه 4. وقد يأوون إلى الغيران والكهوف»[5]

لم تختلف المساكن في شكلها وارتباطها بنوع النظام الإقتصادي السائد فقط، بل اختلفت أيضا في مادة بنائها من حيث الإرتباط بالخامات المتاحة في البيئة الطبيعية وامكانات الحضارة البشرية، ويمثل المسكن موضع بحثنا النوع المصنوع من الخامات الطبيعية وليس

---

[1] Therese Riviere : **« L'Habitation Chez les Ouled Abderrahman Chaouia de l'Aures »,** *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 11, No. 3 (Jul., 1938), pp. 294-311.

[2] *Augustin Bernard : « **Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de l'algérie** », p 19.*

[3] Ibid, P7.

[4] أي يبنون البيوت على قدر الحاجة والضرورة دون زيادة.

[5] عبد الرحمن محمد بن خلدون: "***المقدمة*** "، الجزء 01، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت- لبنان، ط 01، سنة 2005، ص 117/116.

من خامات اصطناعية، ومن ثم يدخل ضمن الأنواع السكنية التي استخدمها الإنسان منذ القدم، ولكن هناك تداخلا في الوقت الحاضر، بل عودة في بعض الأحيان إلى استخدام الخامة الأقدم من أشكال جمالية مرغوبة، أو من أجل بعض الإستخدامات الخاصة: مثلا انتشار مختلف أشكال وأنواع الخيام الفاخرة أمام الفِلَل أو المساكن الفخمة منصوبة فوق أرضية خرسانية مهيأة خصيصا لذلك، وتجهز الخيمة بأثاث وأفرشة فخمة، كما تعتبر الخيمة الوسيلة المثلى لإقامة الأفراح والولائم والحفلات، بل ونجدها حاضرة في كل المهراجانات والتظاهرات الثقافية، هذا فضلا عن استعمالاتها الأخرى مثل المخيمات الصيفية وغير ذلك. كذلك لا يعني استخدام الخامات الطبيعية أو الإصطناعية، أن هناك فروقا من حيث التخلف والتقدم من الناحيتين الجمالية والنفعية. بل نجد أحيانا الكثير من المساكن المصنوعة من الخامات الطبيعية عند البدويين جميلة التصميم وفنية التنفيذ، وخاصة إذا كانت المادة الخام طيعة التشكيل مثل الشعر والوبر والخشب ومختلف أنواع النباتات والمعادن المستعملة في ذلك. والأمثلة على ذلك كثيرة مثل مختلف الخيام التي نجدها لدى البدو خاصة الخيمة النايلية التي يضفى عليها اللون الأحمر طابعا جماليا متميزا من الخارج، هذا فضلا عن الأجزاء الداخلية التي يتم نسجها بطريقة فنية رائعة الجمال تتناسق فيها الأشكال والألوان، وربما يكون ذلك أحد العوامل التي تعطي لهذا النوع من المسكن الإستمرارية، بل والإحياء من جديد في كثير من الأنحاء حيث كان يظن أنها أصبحت من التراث، إننا نلاحظ انتشار الكثير من الأكواخ في المنتجعات السياحية المصنوعة من النباتات مثل سعف النخيل، وتشتهر منطقة آسيا بمثل هذه الأكواخ التي تكون غاية في الجمال.

الحكم العام هو ان لكل مجموعة حضارية أنواعا خاصة من المساكن تبنى من خامات معينة، مثل مساكن الريفيين الزراعيين التي تصنع من اللبن، أو أكواخ الزراع البدائيين التي تصنع من هياكل خشبية تغطى بالطين، أو خيام البدو بأشكالها المختلفة وخاماتها المختلفة التي تتمثل أساسا في الشعر والوبر والجلود، أو مساكن أصحاب الحضارة الصناعية التي تصنع من الطوب والإسمنت. وخلاصة القول إن الجماعات التي تمارس حياة اقتصادية قوامها الترحال (صيد أو رعي) تبعا لفصول السنة (شتاء وصيف- أو مطر وجفاف) تمتلك عادة أكثر من نوع من المساكن تختلف فيما بينها في خاماتها ووظيفتها وخطتها بالإرتباط المحكم مع احتياجات التنقل، مثل ما نجد لدى سكان الأوراس والواحات،

مساكن شتوية (المشاتي) محمولة ومتنقلة، ومساكن صيفية (مصائف) ثابتة. أما الجماعات المستقرة (زراعة أو صناعة)، ففي الغالب نجد لها نوعا واحدا من المساكن يرتبط أيضا بالوظيفة الإقتصادية الإجتماعية، فمسكن المدينة رمز الإقتصاد الصناعي التجاري لا يضم بين جدرانه سوى مأوى الأسرة، إذ نجد هناك انفصال بين المسكن ومكان العمل على العكس من المسكن الريفي الذي لا يوجد بينه وبين الحقل فاصل واضح للدرجة التي نعتبرهما معا امتدادا واحدا لشيء واحد: « الحقل يساوي مكان انتاج الخامة، والمنزل يساوي مكان إعداد هذه الخامة الزراعية » [1]. وقد قسمها الباحث «مارك كوت Marc Côte» إلى ثلاثة أصناف: مساكن البدو الرحل، مساكن الهضاب والسهوب، مساكن الحضر.[2]

فمن حيث الأنماط الرئيسية لأشكال المسكن نجد أن أقدم أشكال المسكن المعروفة لدينا هو الكهف، ولو أن ذلك لا يمنع أن تكون هناك أنماط سكنية سابقة من مواد هالكة لم تصل إلينا. وإذا كانت الكهوف نمطا سكنيا قديما، إلا أن بعض الجماعات ما زالت تستخدم الكهوف كمقر للسكن، إننا نجد البدو نصف الرحل في الأوراس أثناء موسم (العزابة) يقضون معظم أوقاتهم في الكهوف في المناطق الشبه صحراوية التي تعتبر المشاتي الرئيسية التي يترددون عليها منذ القدم لأنها دافئة وتشهدا ربيعا مبكرا. فالإنسان القديم سكن الكهوف كملجأ جيد ضد البرودة الشديدة، خاصة في العصور الجليدية في أروبا، [3] وقد ترك لنا ذلك ثروة عظيمة أركيولوجية وأنثروبولوجية وإثنولوجية، بل وفنية أيضا. لكن الإنسان باضطراره للتجوال وراء الصيد كان يفضل السكن في المناطق المفتوحة، هذا وكان اتجاها قويا يدعو إلى الاعتقاد بأنه كان يلجأ إلى الأشجار بعد أن يقيم له محلا للنوم بواسطة عدة فروع يمدها بين الأغصان القوية.

وبين اللجوء إلى الكهف واستعمال أغصان الأشجار هناك جدل يتضمن عدة افتراضات، فمن حيث استعمال الإنسان للكهف نجد أن هناك اعتقاد سائد مصدره الاتجاه

---

[1] محمد رياض: "***الإنسان: دراسة في النوع والحضارة***"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة 02، سنة 1974، ص 387.

[2] Marc Côte: « ***L'Algerie ou l'espace retourné*** », Media-plus, Algerie,1993, p20.

[3] [3] محمد رياض: "***الإنسان: دراسة في النوع والحضارة***"، ص 391.

النفسي في التفسير، يتحدث الأستاذ «محمد رياض» في كتابه (الإنسان: دراسة في النوع والحضارة) عن هذا الإتجاه فيقول: «إن الكهف بتداخله في بطن الجبل، وبمنحه الأمان للناس، يشابه كثيرا الأمان الذي يعرفه الناس عن الأجنة في الأرحام. وبعبارة أخرى يقول هذا الإعتقاد إن الناس التجأوا إلى الكهوف بدافع نفساني غريزي وبيولوجي »[1]. أما عن الإتجاه الذي يميل إلى استعمال أغصان الأشجار فيستند إلى ما هو معروف عن الرئيسيات من اختيارها الأشجار محلا للنوم وعدم استخدامها الكهوف، هذا فضلا عن أن الإنسان ليس من طبعه اللجوء إلى الأماكن المظلمة مثل الكهوف إلا في حالات خاصة[2].

وقد استعمل الإنسان مصدات الرياح، وهي أبسط أشكال المساكن المصنوعة والتي نعرفها عند المجتمعات البدوية المعاصرة، إنها إطار من الأغصان يغطى بلحاء الأشجار وأوراقها احتماء من الأمطار والرياح، ويشيع هذا النوع من المسكن إلى اليوم في كثير من المناطق الإفريقية وأستراليا والملايو. كما تصنع من الأشجار وأغصانها الأكواخ التي قد نجد أنواعا منها تقام على جدران من الحجارة، وأخرى ترفع فوق أعمدة خشبية تدق فوق مياه المستنقع، تجنبا للحيوانات المفترسة، مثل ما نجد لدى الميلانيزيين.

كما استعمل الإنسان الخيام المرتبطة بالرعاة المتنقلين، فهي تصنع من شعر أو جلود الحيوان الرئيسي الذي ترعاه المجموعة، كما أن بعض الصيادين في آسيا الشمالية وأمريكا الشمالية يصنعون الخيام لكثرة تجوالهم وراء الصيد. هذا فضلا عن بيوت الحفر التي تستغل حفرا طبيعية في الأرض، أو تحفر الأرض إلى العمق المطلوب، ولها ميزة أساسية وهي أن جدران الحفرة تكون سندا قويا للجدران الذي يبنيه الإنسان من أعمدة الخشب أو الحجارة. بالإضافة إلى مساكن الحفر بني الإنسان مساكن أخرى أكثر تطورا من التي أتينا على ذكرها، وهي مساكن الطوب المحروق والحجر المصقول، وهي عكس بيوت الحفر لأنها مشيدة فوق سطح الأرض، وهو المسكن الشائع ويمكن أن يرتفع إلى عدة طوابق.

**2. المنزل داخل القرية:**

[1] المرجع نفسه ، ص 389.

[2] المرجع نفسه، ص 391.

المنازل التقليدية لأولاد داود لا يمكن فهمها إلا داخل مجموعة مبنية-الدشرة- التي نعلم أنها بنيت على انحدار مهم (يتراوح بين 50 و80/°).

ينتج عنه-وقد رأينا ذلك- أن الدشرة تعرض نفسها على شكل سلم عملاق موضوع على الربوة والذي تعتبر عتباته ردهات لمختلف المنازل اللاصقة ببعضها البعض. المجموعة تعطي لنا نسيج عضوي جد مكثف أين تكون الأزقة الضيقة والمبعثرة تحتل، مقارنة مع المنازل، النزر اليسير من المساحة على الأرض.

المنزل التقليدي لأولاد داود المغروس حسب انكسارات التربة يندمج في أغلب الأحيان مع الفوضى التي يفرضها الميدان.

في هذا النسيج العضوي والمكثف، المنزل يرفض أن يفهم بمعزل عن المجموعة التي يذوب فيها بالكامل.

إذا كانت الأحياء التي تكوّن القرية تميز بسهولة من بعضها البعض، فالأمر يختلف بالنسبة للمنزل، فالمنازل المتلاصقة، الواحدة تستند إلى الأخرى بحيث لا يكاد يفرق بينها.

ولما يفصل عن بقية العمران والبيوت التي تحيطه، المنزل التقليدي عند أولاد داود يمثل، على الوجهة الخارجية ، بعضا من الملامح الواضحة، وهي :

- ارتفاعها الهام. وذلك على مستويين إلى ثلاثة، أومن ثلاثة إلى خمسة أنصاف المستويات. ارتفاعها يتراوح بين ستة الى اثنى عشرة مترا. سنرى أن هذا التمدد لمنازل أولاد داود يجيب على بعض الضروريات ذات طبيعة اقتصادية ويقدم حلا للتأقلم مع البيئة.
- هندستها المعمارية تأخذ شكل السلم. ردهة الواحدة كفناء للأخرى.
- فناء محمي ومسيج الذي يعد كفئة أخرى للفضاء المكشوف، في أغلب المنازل لا يحتل الا مساحة صغيرة (من0 الى 20 م2 ).
- غياب النوافذ، لكن توجد فتحات عالية وصغيرة. الحيطان مبنية بالحجارة. تقليديا لا تحتوي الا على فتحات صغيرة، الشيء الذي يعطي للبناء ككل شكل مغلق وكبير، شبيه بالقرية الذي يندمج فيها. الفتحات الموجودة صغيرة، تأخذ شكل صف أو سلسلة من خمسة الى عشرة، في أعلى الواجهات وتتخذ أشكالا مختلفة(مثلثات، مربعات، دوائر).

هذا الوصف للمنزل التقليدي لأولاد داود- مثل الوصف والتحليل الذي سيأتي، المتعلق بالفضاءات الداخلية، احتلالها والممارسات الاجتماعية التي تدور بها- ليست خاصة فقط بأولاد داود. باستثناء بعض التفاصيل الدقيقة، نجد هذا النوع من المنازل والتنظيم الداخلي الحميمي في معظم المناطق الغربية للأوراس.

**1.3 التعريف والاحتلال الاجتماعي لمختلف الفضاءات الحميمية:**

**1.1.3. التنظيم العام للمنزل "هادارث":**

حسب قدماء أولاد داود، المستويات الداخلية للّذي يمكن أن نسميه المنزل النموذجي التقليدي تنتظم على ثلاثة مستويات :

1)المستوى الأول عموما محتل من قبل "الزرداب" (مكان مخصص للماشية) والغرف الصغيرة أين توضع : الأعشاب المخزنة للماشية لتستخرج حينما يتعسر على الماشية الخروج بسبب الثلوج، الحطب، آلات الفلاحة.

2) المستوى الثاني يحتوي :

- الغرفة المركزية (غرفت هالماست)، هنا تجتمع العائلة، حول الموقد وفيها تنتظم الحياة العائلية. انها الغرفة الأكثر شساعة في كل البناء؛
- غرفة أو غرف صغيرة للتخزين (غرفت اللخزين). وهي مهيأة أساسا لتخزين المنتوجات الفلاحية التي يمكن حفظها.

3) المنازل التي ليها طابق، تحتوي على غرفة للتخين ثانية يوضع بها عادة المواد التي لا تحفظ طويلا وكذلك أدوات النسيج.

ومن جانب آخر، من خلال هذا النموذج، الدخول الى المنزل ثنائي ويحتوي :

- مدخل للماشية،
- مدخل للسكان، تفتح على مايسمى بالسقيفة، التي تقع أعلى بقليل.

لا يتعلق الأمر هنا الا بصورة بسيطة. لكن يوجد نماذج أخرى. لكننا نلاحظ بأن الحقيقة المعمارية للمنازل التقليدية لأولاد داود، بالرغم من تنوعها، لا تبتعد كثيرا عن النمذج.

من خلال هذه الصورة، يمكن فهم الوظيفة المتعددة *لهادارث* : وظيفة عائلية، لكن أيضا اقتصادية. من هنا يمكن لنا اعتبار المنزل التقليدي الأوراسي لأولاد داود كوحدة

اجتماعية واقتصادية للفضاء، لأنها تحتوي بالاضافة الى الجماعة العائلية، ماشيتها ومنتوجات نشاطها الفلاحي.

**2.1.3. تعريف الفضاءات الحميمية بعلاقتها مع الممارسات الاجتماعية والاقتصادية:**

➢ **العتبة "العثبث":**

حسب الصورة المشروحة سابقا، هادارث أولاد داود تفتح على الخارج على بابين، واحدة للسكان وأخرى للماشية. هذه هي الحالة الأكثر تواجدا.

باب السكان يتميز أساسا على باب الزريبة بارتفاعه وتعقيد تهيئته بالداخل.

عتبة الزريبة وتوابعها تقع غالبا بمحاذاة الممر، باب عريض مصنوع عادة من خشب البلوط يغلق الفتحة تماما.

على العكس من ذلك، مدخل السكان يكون موضعا للإتقان الهندسي، أحيانا تكون العتبة مزودة بدروج من واحدة الى ثلاثة أدراج. وفي حالات قليلة تكون العتبة مزودة بسلم حقيقي مصنوع بالحجارة يمكن من الدخول إلى العتبة.

هذه الوضعية، تخفي بعض الشيء العتبة وتمنع الدخول المباشر الى المنزل.

في حالات أخرى، العتبة، دائما محتفظة بعلوها، تتقدم شيئا ما عن البناء لتصنع فضاء آخر على شكل ساحة صغيرة، بعيدة عن الأعين ويستعمل كمكان لاجتماع نساء المنزل، الأقارب والجيران.

وتجدر الإشارة أيضا أنه عند أولاد داود وفي بعض السكنات التقليدية القليلة يكون مدخل السكان والماشية واحد، وتتوزع مباشرة بعد العتبة داخل المنزل. في هذه الحالة، يقع المدخل على أسفل الممر.

لكن ومهما يكن من أمر فان الحل الهندسي المتبع والمتبنى، يتعلق الأمر دائما بكيفية الفصل بين الفضاء العام والفضاء الخاص الحميمي وصبغ العتبة بصبغة الحدود لتعلن عن حرمة المكان.

➢ **السقيفة "هاسقيفث":**

ذات أشكال متنوعة وأبعاد تقارب بين 4 الى 10 م2، السقيفة الحاظرة في أغلب المنازل، تمثل الفضاء الداخلي الأول، مباشرة بعد العتبة.

تكون السقيفة عموما طويلة وضيقة، تندمج مع شكل الأرضية. حتى في بعض المنازل أين تتقلص السقيفة الى فضاء بسيط مؤقت بين الخارج والغرفة المركزية، يبقى دورها دائما التوزيع.

-المرور الى المستوى الأعلى يتم بواسطتها.

في المنازل ذات الدخول المتعدد، الوظيفة التوزيعية للسقيفة مدعمة بضرورة التفرقة بين ممر الحيوانات والسكان التي تبدأ مباشرة بعد الدخول في السقيفة.

حينما يحتوي المنزل على "غرفة الضيوف" (غرفة الاستقبال)، هذه الأخيرة يوصل إليها عن طريق السقيفة قبل كل الفضاءات الأخرى الحميمية، بحيث تكون مستقلة تماما عن الغرف الأخرى للحفاظ على حميمية المكان.

بعيدا في الداخل، تفتح على السقيفة، أولا غرف المؤونة (غرفت اللخزين)ثم الغرفة المركزية التي تكون عتبتها أكثر علوا.

المنازل التي تحتوي على طوابق، يتم الصعود اليها في أغلب الأحيان عن طريق السقيفة، سواء هذه الأخيرة، تأخذ شكل رواق طويل، ينتهي في أغلب الأحيان بسلم.

أخيرا المرور الى السطح -على الأقل في بعضها- يتم عموما عن طريق السقيفة بواسطة سلم.

من خلال ماسبق يتبين لنا أن وظيفة السقيفة هي التوزيع والعبور المؤقت.

السقيفة أولا كعبور مؤقت، ذلك أنها تجيب تماما على منطق احتلال الفضاء التي اتضحت لنا على مدى دراستنا للدشرة، أين تكون فضاءات العبور مهيأة دائما بين مختلف الأحياء ومختلف الأزقة.

ليس نادرا أن تدمج في السقيفة بعض الأدوات المنزلية الهامة مثل الطاحونة اليدوية التي أحيانا نجدها منقوشة داخل المنزل، الموجهة ليس فقط لنساء المنزل، لكن وأيضا للجارات اللاتي لا يمتلكوهن. إن استعماله من قبل نساء الحي يكون سهلا تحديدا لدنوّه من المدخل واندماجهن بيسر في فضاء العبور.

لهذا الغرض أيضا، ولأن السقيفة "المكان الأكثر برودة" نساء الحي(الجارات، القريبات) التي يفضلن تبادل الحديث أثناء أيام الصيف الحارة. وهي أيضا المكان المفضل للقيلولة لسكان البيت.

دائما وبالإضافة إلى برودتها المنعشة، السقيفة تعتبر أيضا غرفة ثانية، الواقعة في الركن والمرتفعة قليلا على شكل قوس شعاعه حوالي 1,50م. وتستعمل أثناء موسم الحر.

أضف الى ذلك الأعمال الجلدية وغزل الصوف وكل الأعمال المتعلقة بالنسيج وتحضير المواد الصبغية، تتم في أحيان كثيرة بالسقيفة. هذه النشاطات الأخيرة يمكن أن تكون ذات علاقة مع البرودة والرطوبة التي يتمتع بها المكان.

➢ **الساحة "افراي":**

شكل الساحة مربعة أو مستطيلة، مساحتها أكبر من السقيفة تتراوح بين 15 و30 م2 . وتكون الساحة محاطة بأسوار طويلة، أو بأخشاب مكدسة بكثافة، وتؤدي نفس وظيفة التوزيع والعبور التي تؤديها السقيفة.

انها تمكن المرور الى مختلف فضاءات المنزل(الغرفة المركزية،ن غرف التخزين، الزريبة) وكذلك أحيانا الى السطوح. ومن هنا فهي تعتبر كفضاء للعبور بين عتبة المنزل وفضاءات السكن.

لكن الساحة تؤدي وظائف أخرى :

- فضاء الساحة تجري فيه نشاطات نسوية مختلفة تشبه النشاطات التي تتم داخل السقيفة.
- فضاء الماشية، الذي يحدد بواسطة حائط الذي يقع بجانب الأوّل؛
- فضاء التخزين، ويحدد أيضا بواسطة حائط أين توضع أعشاب الماشية، والحطب للشتاء، الأدوات الزراعية.
- وأخيرا، نلاحظ في أغلب الأحيان مكان صغير في الركن مخصص للدجاج.

نسجل أنه حينما تحوي الساحة كل هذه الفضاءات المختلفة، فان تنظيمها وكذلك وعملية المرور تتم بطريقة بحيث الماشية في أبعد مكان ممكن عن النشاطات المنزلية.

➢ **فضاء مغطى خاص بالحيوانات، الزريبة "أزرذاب":**

الزريبة، فضاء مغطى خاص بالحيوانات تؤدي دور الزريبة وتسمى محليا عند أولاد داود "بالكوري". لكن في أغلب المنازل يفصل مكان الماعز والنعاج عن مكان الأحمرة والبغال والأبقار.

الزريبة يمكن أن يكون لديها مدخلا خاصا بها، وفي هذه الحالة تكون غير ذات علاقة ببقية المنزل. وإلا تكون مفتوحة على السقيفة أو، نادرا، على الساحة مباشرة بعد عتبة المنزل.

مباشرة قرب الزريبة، غرفة مظلمة تحتوي على الأعشاب المخزنة وكذلك الأدوات الزراعية. هذه الأخيرة والزريبة غرفتين مظلمتين- لا يدخل عليها الضوء إلا على الباب- ومساحتها تتراوح بين 5 الى 20 م2 بالنسبة للزريبة و3 إلى 5 أمتار مربعة بالنسبة للمخزن التابع لها.

هذه الغرف تكون في أغلب الأحيان عالية( يتراوح علوها بين مترين إلى ثلاثة أمتار) مستندة على عدة أعمدة عالية وعريضة، لأنها لا بد من حمل ثقل المنزل.

موقع الزريبة دائما في أسفل. المنزل الذي يحتوي على عدة مستويات، وضعية الغرف لديها ميزة خاصة وهي أنها تتجنب مياه الأمطار في حالة هطولها بغزارة وكذلك الرطوبة وتساعد في تامين المنزل خلال الشتاء جوا معتدلا(عزل البرد والتسخين عن طريق الحيوانات من أسفل).

تربة هذه الغرف عموما لا تعالج : غير منتظمة، يمكن أن يوجد فيها الحصى، الحجارة المخصصة للجلوس واضحة. عندما نضاد طبيعة/مجتمع، يتعلق الأمر بكل تأكيد بالقسم الطبيعي للمنزل.

➢ **الغرفة المركزية (الغرفت هالماست):**

الغرفت هالماست بناء على وضعيتها الفضائية (مستوى وسطي)، بالإضافة إلى الفضاء الذي تحتله (فهي تعتبر دائما اكبر غرفة في المنزل) وبالإضافة إلى وظائفها الاجتماعية (مكان للحياة وللنشاطات العائلية)، فإنها تستحق تسمية الغرفة المركزية للمنزل.

حسب النموذج المثالي لمنزل أولاد داود غرفت هالماست تقع على المستوى الثاني للمنزل، أعلى من الغرف المخصصة للحيوانات. في الطابق وفوق الغرفة المركزية، توجد غرف التخزين.

من هنا وفي الصورة المثالية، الغرفة المركزية، تعد المركز الهندسي للمنزل التقليدي لأولاد داود. حتى حينما نفحص بدقة المنزل، نجد أن الغرفت هالماست دائما تحتل وضعية مركزية.

الغرفت هالماست تعد الغرفة الأكثر شساعة للمنزل. من حوالي 20م2 ، بالنسبة للأصغر، مساحتها في أغلب الأحيان من 30 الى 35 م2 ويمكن أن تفوق 50 م2. اضافة الى ذلك فهي غرفة عالية، مساحتها تحت السقف حوالي ثلاثة أمتار، ويمكن أن تفوق أحيانا أربعة أمتار. الشساعة الهامة لهذه الغرفة يتطلب مسك سطحها عن طريق عدة أعمدة ( بين ثلالة الى أربعة على العموم). وجود هذه الأعمدة، العالية والمستقيمة، تضاعف الانطباع بهذا العلو المهيمن. نشير أيضا أن هذه الغرف، الشاسعة، تعد الميزة الهندسية الأساسية التقليدية لأولاد داود.

الغرفت هالماست اضاءتها ضعيفة نسبيا عن طريق فتحات صغيرة ثقبت أعلى الحائط وأيضا عن طريق فتحتين أو ثلاثة في سطح المنزل و تسمى "هنوزرت". هذه الفتحات ترسل نورا ينتشر في كل الجهات، ويزيد في جمالية المكان.

وأخيرا بالاضافة الى الأنشطة التي تدور فيها فان الغرفت هالماست تعد مركز الحياة العائلية. وظيفة هذه الغرفة هي قبل كل شيء ذات بعد اجتماعي، وفضاءها ينتظم، بناء على مختلف النشاطات، التي تجري فيها.

ومن هنا وفي داخل الغرفة المركزية، نجد :

- فضاء الطبخ،
- فضاء النسيج،
- فضاء التخزين،
- فضاء الماء،
- فضاء النوم،
- واحد أو عدة فضاءات التجمع.

➢ **فضاء الطبخ:**

يحتل أحد الركنين المقابلين للباب. انه مدمج في فضاء معين، يكون مميزا بعلوه شيئا ما. هذا العلو يحدد الفضاء ويحوله، يأخذ دائما شكل دائرة(شعاعها حوالي مترين).

في بعض الحالات، حينما يكون العلو مهما(حوالي60 الى80 سم)، فضاء الطبخ والموقد يكبر وهنا يكون مربعا ويمكن أن يحتل كل جانب الغرفة عرضه حوالي 1,50م. ويأخذ شكل المقعد الجماعي تسمى "هاذخان"، يصعد اليها عن طريق دروج.

مهما يكن من أمر، على حواف هذا الفضاء المرتفع نسبيا، صففت بعض الأدراج الخشبية التي تستند على الحائط، ويوضع بها بعض المواد مثل التوابل وبعض أمور الطبخ. المواد الغذائية الموضوعة هنا قريبة الاستهلاك (الدقيق، الكسكس، الزيت...).

أما الموقد فهو مدمج في هذا الفضاء المرتفع في ركن الحائط. عبارة عن حفرة في أقصى الركن محاط بثلاثة حجارة تسمى "انين". عند أولاد داود كما في بقية الأوراس [1]، احدى هذه الحجارة موجهة دائما نحو الشرق.

انين تختار من طرف النساء وتستعمل لهذا الغرض فقط. وحينما تحتك بالنار تزداد صلابة مع مرور الأيام.

وفوق المدخنة وعلى ارتفاع حوالي م 1,50 صففت دروج خشبية يوضع عليها "فان"(الطاجين)، المصنوع من الفخار وتمر صناعته على عدة مراحل، ووظيفته الرئيسية هي طهي "الكسرة".

على جانبي الحائطين فتحتين ذات مساحات مختلفة تلعب دور الخزانة أين توضع أدوات ومواد الطبخ. وعلى حيطان الغرفة أيضا ألصقت أخشاب تتدلى منها عدة أدوات تقليدية( ملاعق، أواني مصنوعة بالحلفة وأخرى بالفخار...).

ومن هنا، وفي غياب الأثاث المصنوعة من الخشب، الحيطان التي تشكل ركن المنزل تكون مغطاة بالأدوات المختلفة المذكورة آنفا، الشيء الذي يمد الغرفة شساعة ودينامية.

نشير إلى أنه، في بعض سكنات أولاد داود، الغرفة المركزية تحتوي على فضاء ثان يقع في الركن الآخر المقابل مباشرة للأول. هذه الأخيرة تستعمل من قبل زوجة ابن سيدة المنزل

[1] -Gaudry, M, op. cit., p.25. » ان هذه المفاهيم وهذه السلوكات مرتبطة بدم الأضاحي لا يختص بها سكان الأوراس فقط، بل تنتمي الى مجموع الحقل الثقافي للبحر الأبيض المتوسط، نجدهم بالتوراة، عند قدماء الاغريق والفراعنة"

أو من طرف زوجة الأخ وتعد الإشارة الأولى لانشطار العائلة أو على الأقل إشارة إلى صراع ظاهر أو خفي في أغلب الأحيان.

فضاء الغرفة يعد، كما كتبت ذلك Mathéa Gaudry "مركز الحياة الحميمية"[1]. النساء تقضي فيه أغلب أوقاتهن، -حينما لا يتواجدن بالحقول أو بالبساتين للقيام بأعمال زراعية. هنا، بطبيعة الحال، يحضرن الأكل وهن جالسات على الأرض. وهنا أيضا يتناولن الأكل وطعمن أطفالهن. وحينما يكون الرجال بالمنزل، هنا يفضلون تناول غذائهم، لكن في أغلب الأحيان يقدم لهم في أمكنة أخرى للمنزل(السطح، غرف المخازن أو غرفة الضيوف).

نشير في هذا الصدد- في هذه المجتمعات ذات الاقتصاد الأولي، المهددة دائما باحتمال حدوث المجاعة- الغذاء ضروري لأنه هو الحياة. بنفس الطريقة، كما رأينا المكانة المهمة- على المستوى الفضائي وكذلك الرمزي- المحتل من طرف الغرف المخصصة لتخزين المواد الغذائية.

في هذه الظروف، الفضاء الحميمي- الذي يعتبر المكان الذي يحضر فيه الأكل وأيضا المكان المفضل لاستهلاكه- يعد فضء للحياة بالمنزل.

انه أيضا، وبطبيعة الحال، فضاء النار :

-النار لطهي المواد،

-النار للتدفأة وتجمع العائلة.

لأنه مكان للغذاء وللنار، للغذاء المطهي بواسطة النار- بمعنى الغذاء المصبوغ اجتماعيا عن طريق النار- و أيضا مكان النار التي تدفأ، وتجمع حولها العائلة وتقوي روابطها، وعلى هذا الأساس يمكن لنا القول أن الفضاء الحميمي بمثابة نواة المنزل.

هذا لا يختص به فقط أولاد داود. اننا نعرف أنه، في عدة مجتمعات، طقوس خاصة تقام لهذا الفضاء الذي كان يأوي الأجداد في السابق. عند أولاد داود، هذا الفضاء يعتبر أيضا موضوع لممارسات طقسية والتي سنقوم بتحليلها لاحقا.

[1] -op.cit.,p.25.

على كل حال، ان الفصل بين فضاء الطبخ وبقية الغرفة لا يعلن عنه أي شيء آخر سوى الارتفاع النسبي للتربة. من هنا، وفي الوسط التقليدي، التفرقة بين الوظائف والفضاءات لا تحدد دائما فصل المساحات.

على العكس تماما من ذلك، حديثا، احدى الميول الواضحة للعمران هو التطور نحو فصل الفضاءات والتي أدت الى تقليص الغرفة المركزية التي انشطرت إلى غرف صغيرة.

➢ **فضاء النسيج:**

الفضاء المخصص للنسيج خصص له على ظهر الحائط مقعد حجري (هاذكان أوزطّ)، طولها حوالي مترين على نصف متر عرضا ومرتفع بالنسبة للتربة بحوالي عشرين سم.

توضع دائما على طول الحائط الأكثر إضاءة وبالتالي قرب الباب.

الخياطة أوالخياطات يجلسن وراء المنسج على المقعد الحجري. أدوات النسيج وأيضا الصوف توضع في فتحات صغيرة في الحائط الذي تستند إليه مصنوعة خصيصا لهذا الغرض.

حينما لا يكون النسيج مستعملا، يفكك إلى أقسام وتوضع الأدوات عادة في الغرفة المركزية أو في غرفة التخزين، فقط القطع الخشبية الكبيرة تبقى متدلية وتثبت في الحائط.

يجب الإشارة إلى أن النسيج يعد واحد من بين أهم نشاطات المرأة الأوراسية، وهوموضع تقييم ايجابي ورمزي هام جدا. النسيج، بالنسبة للنساء، عبارة عن تمديد للنشاط الرعوي وهو يقابل، رمزيا، نشاطات الذكور. في اقتصاد تلبية الحاجات، النسيج لديه علاقة مباشرة مع الثروة وهي بالإضافة إلى الزراعة، الماشية مصدر رئيسي وهام جدا ولا غرابة في تسميتها هنا "بالمال"، والنسيج مرتبط به لأن الصوف من انتاجه. بطريقة ما فهو مرتبط بنماء المنزل، ومن هنا فهو يتحول الى رمز لرفاهيته. ولهذا فهو موضع للاهتمام الخاص و ممارسات طقسية عديدة خصصت له. سنحاول اعطاءها قسطا من التحليل لاحقا.

➢ **فضاء التخزين:**

الركن الأكثر ظلمة، الأبعد من الغرفة المركزية يستعمل كفضاء للتخزين أين يوضع الحطب والمواد المهيأة للاستهلاك القريب. وأحيانا أيضا تكدس بعض الحشائش المجففة المخزنة للحيوانات في هذا المكان المظلم.

لا شيء يوحي في المنزل بأن هذا المكان موجودا، يبدو كأن كل شيء تم لاخفائه عن الأعين : نقص الاضاءة أولا، الحيطان السوداء تقريبا، تقوي الظلمة.

➢ **فضاء الماء:**

أثناء موسم الحر، القراب المملوءة بالماء عموما نجدها تتدلى في السقيفة، المنزل الأكثر برودة في المنزل. أثناء الشتاء، على العكس، فا لقربة "أيديذ"، يتدلى في الغرفة المركزية التي تعتبر الغرفة الأكثر سخونة بالمنزل.

"أيديذ" على العموم يكون متدلي على أحد الأعمدة البعيدة داخل الغرفة بواسطة قطعة خشبية صنعت لهذا الغرض تسمى "آعقذ". ويمكن أن تتدلى أيضا من الحائط بنفس الطريقة. في كل الحالات توجد حفرة تحته لتتجمع بها قطرات الماء الهابطة من القربة.

➢ **فضاء النوم:**

فضاء النوم في أحيان كثيرة لا يخصص له مكان. في الغالب أعضاء العائلة ينامون في أسرة متحركة إن صح التعبير( مجموعة من الأغطية والأفرشة) التي تحمل صباحا في إحدى غرف التخزين، لتعاد في المساء حسب الفضاء الفارغ وحسب الوضعية الملائمة.

الغرفة المركزية ليست المكان الوحيد الذي يستعمل للنوم. كل الأمكنة يمكن أن تكون كذلك حسب مختلف أوقات السنة. لكن، تقليديا، الغرفة المركزية تعد المكان المفضل للنوم، بالرغم من أن الأطفال، الأولاد غير المتزوجين، والمسنين يستعملونا في أغلب الأوقات- أما المتزوجون ينفردون، كلما كان ذلك ممكنا، بإحدى الغرف الأخرى.

لا توجد أمكنة مخصصة للنوم في الغرفة المركزية، بعض الأمكنة تفضل على أخرى، كالمكان الواقع على الحائط. لكن وفي الأيام الشديدة البرودة السكان يفضلون الاقتراب بالمدفأة أكثر.

يجب أن نشير، أنه بداخل الغرفة المركزية، أحيانا يوضع سرير" السودّث" مرتفع نسبيا ويستند إلى الحائط من جهتين وهو مصنوع من الخشب.

هذا السرير الوحيد عموما مخصص للشيوخ.

انه من الأهمية بمكان الإشارة إلى الطريقة التي من خلالها الهندسة المعمارية لدشرة أريس وللأوراس عموما تجيب على حاجات النوم والراحة، ومن هنا المكانة السوسيوثقافية التي تحتلها هذه الأخيرة في سلم الحاجات الإنسانية. كل ذلك يجري كما لو أن- في إطار

اقتصاد تلبية الحاجات الذي يميز التنظيم التقليدي الأوراسي- هذه المكانة ثانوية مقارنة بحاجة الأكل وبالتالي بضرورة العيش. الفضاء الحميمي إذن ينتظم حول هذه الحاجة التي أثرت على تنظيم باقي الغرف.

➢ **فضاءات الاجتماع:**

غرفة الطبخ والموقد، كما أسلفنا- تعد المركز الهندسي للمنزل، باعتبارها مركز الحياة العائلية.

من هنا فانه ليس غريبا أن تكون هذه الغرفة المركزية المكان المفضل أين تنتظم الاجتماعات الكبرى التي تصقل الحياة العائلية وكذلك حياة الحي : الزواج، الميلاد، الختان، الوفاة، كل هذه المناسبات تحيى داخل الغرفة المركزية.

انه نمن المؤكد وفي مثل هذه الحالة، حينما تتجمع مجموعة من الناس، فان الغرفة كلها تستعمل. لكننا يمكن لنا أن نميز في هذه الغرفة المنظمين من جهة، والمتفرجين ان صح التعبير من جهة أخرى.

بينما يحتل الضيوف أساسا الفضاء المركزي، المنظمون يستندون عموما على طول الحائط، ودائما نفس الحائط سواء تعلق الأمر بالزواج، بالميلاد أو في أي فرح آخر.

من جانب آخر وقبل أن ننهي حديثنا عن تعريف "الغرفت هالماست" والى تنظيم الفضاء الذي يكونها، انه من المهم جدا الإشارة إلى أن هذه الغرفة تؤدي على العموم وظيفة توزيعية. ويمكن أن تكون منفذا إلى :

- واحدة (أو إحدى) غرف التخزين السفلى(إذا كان المنزل ذو طوابق).
- واحد أو عدة سطوح.
- المرور إلى الغرفة المركزية على السقيفة.

من هنا، فبالإضافة إلى وظائفها المختلفة، وكذلك إضافة إلى تنظيم فضاءها، غرفة الطبخ تبدو ذات وظائف مختلفة. مع ذلك فإن تعدد وظائفها منتظم في كل الأنشطة عموما على التأثير على هذا الفضاء اللامنشطر. ان ترجمة هذا المبدأ التنظيمي في الهندسة المعمارية الخاصة بالأوراس تمنح هذه الغرفة وجهة خاصة ونموذجية، التي تحصلت عليها على الارتفاع النسبي، الذي يمنح لها شكل منحني شيئا ما.

➢ **غرف التخزين، "الغرفت اللخزين":**

لقد رأينا في ثنايا هذا البحث، أنه في المجتمعات التقليدية للأوراس، المدخرات العائلية كانت في السابق محفوظة في المخزن الجماعي (القلعة) التي تعتبر كملكية لكل القبيلة.

المخزن الجماعي، لقد ذكرنا ذلك، يعد " مفتاح الإقتصاد التقليدي"، "موضعا للمدخرات الاستهلاكية وللمنتوجات الزراعية التي تمكن الجماعة من العيش حتى العام المقبل" [1]، وهذا حتى عندما تكون الظروف المناخية والسياسية غير ملائمة. إن زوال هذا التخزين الجماعي يعود أساسا إلى الاستقرار النهائي لأولاد داود.

لكن، ضرورة تخزين المواد بقيت، ولم توكل هذه المرة المهمة إلى الرفقة بل أوكلت إلى العائلة الموسعة التي تقطن نفس المنزل. وعلى هذا الأساس فإنه من بين الوظائف الرئيسية للمنزل تتعلق بادخار المواد اللزمة لعيش الجماعة.

في هذا المجال الاجتماعي، الاقتصادي والتاريخي أثر على الهندسة المعمارية التقليدية في إحاطة التخزين أهمية بالغة بإنشاء عدد من الغرف لهذا الغرض، موزعة على الفضاء على فئتين:

- غرف التخزين السفلى "الغرفت اللخزين"،
- غرف التخزين العليا.

انه من المؤكد بأن عدد غرف التخزين داخل المنزل، تتعلق بالوضعية الاقتصادية لكل عائلة. بمعنى، حجم المواد الغذائية التي تتمكن من إنتاجها، لأنه وكما ذلك Mathéa Gaudry : " رفاهية العائلة دائما تترجمه وفرة الإدّخارات"[2].

➢ **غرف التخزين السفلى:**

لقد أسلفنا بأن غرف التخزين تقع على نصف المستوى السفلي حسب الغرفة المركزية. الدخول إلى هذه الغرف يتم عادة على السقيفة أو الساحة، أو أيضا على الغرفة المركزية نفسها. ويمكن للمنزل أن تكون لديه عدة غرف سفلى، يتم الدخول اليها عبر السقيفة أو عبر الغرفة المركزية.

[1] - Boutefnouchet, M, *La famille Algérienne* in *Sciences sociales.* Panorama n°1, Alger, sept. 1979, p.196.
[2] - op. cit. p. 30.

الغرف السفلى تحتل عموما حجما مقلصا: مساحتها ضعيفة (حوالي ستة أمتار) وارتفاعها (مترين). هذا الحجم الضعيف جعلها نادرا ما تحتوي على أعمدة.

الدخول إليها يتم في الغالب عن طريق باب منخفض ( ارتفاعه حوالي 1,50 م) الذي يحتم الانحناء للداخل إليها. هذا الباب المنخفض يعد المنفذ الوحيد لهذه الغرف، وهو الوحيد الذي يمد الغرفة بالإنارة وبالتهوية. وهي بالإضافة إلى انخفاضها تعتبر الأكثر ظلمة.

إن هذه الخصوصيات هي التي جعلتها تضطلع بمهمة تخزين المواد الأولية بامتياز:

- الحبوب(القمح، الشعير وأيضا الدقيق) المخزنة في أواني كبيرة مصنوعة من الحلفاء أو في أكياس منسوجة من شعر الماعز.
- الخضر المجففة(الفول خاصة) و هو أيضا مخزن في أكياس،
- العسل والزيت المحفوظة في أواني فخارية كبيرة،
- الغرس المكدس في جلود النعاج المهيأة سلفا لهذا الغرض،
- الصوف المكدس في أكياس كبيرة، المتحصل عليه من ماشيتهم أو من التبادل الاقتصادي،
- مختلف الحشائش وكذلك أعشاب الطبخ والتطبيب والوقاية،
- الأشياء الشخصية لمختلف أعضاء العائلة، المخبأة في صناديق من الخشب،
- أخيرا، كل الأدوات التي تحتاجها العائلة والتي يمكن استعمالها يوما ما، مثل الأغطية المنسوجة التي تشتهر بها الأوراس.

إن الجرار المصنوعة من الحلفاء أو من الفخار، الصناديق والحقائب تعلق على الحائط أو في وسط الغرفة دون انتظام، لكن هذا المنظر الذي يبدو فوضوي لكن يبدو أنه لايقلق ربة المنزل. الوحيد الذي لديه مفتاح هذه الغرف هو رب العائلة الموسعة (الجد).

في إطار اقتصاد الحاجة، وظيفة هذه الغرف، كما ذكرنا، ذات أهمية بالغة في حياة الجماعة العائلية. وعلى هذا الأساس من الضرورة بمكان أن تكون دوما مليئة بالمدّخرات، لتجنب سكان المنزل مجاعة دائما محتملة. من هنا فإنه من المنطقي في الفكر التقليدي أن تكون الغرفت هالماست موضع لاحترام كبير، يقترب من المقدس، واهتمام خاص موجه لتأمين ملئها، بمعنى تكديس المدّخرات الغذائية.

➢ **غرف التخزين العليا:**

على عكس غرف التخزين السفلى، فإن العليا، تحتل- كما يدل عليها اسمها- المكان الأعلى بالمنزل.

إنها تتميز بعلوها تحت السقف (حوالي مترين ونصف: اذن فهي غرف عليا في المعنيين) وعلى مساحة عموما أكبر من السفلى(حوالي 10م2)، الشيء الذي يستدعي وضع عمود في مركزها ليقاوم ثقل السطح. وأخيرا فإنها تعتبر الغرف الأكثر إنارة والأكثر تهوية في المنزل.

التهوية تحصلت عليها الغرفة بواسطة صف من الفتحات بأعلى الحائط(حوالي 5 إلى 10) ذات أشكال مختلفة (مربعات، مثلثات، دوائر).

مختلف هذه الإجراءات تؤمن تهوية دائمة، مستفيدة أكبر مدة ممكنة من أشعة الشمس، وهي العنصر الضروري لحفظ وتجفيف بعض المواد من التلف. يتعلق الأمر عموما، بالطماطم المجففة، البصل، الفلفل المجفف، المشمش المجفف، التين المجفف، الرمان وبطبيعة الحال التمر هذه الأخيرة، النوعيات الجديدة منها تكون معلقة بحبال توضع بإحكام بين الحائط والعمود أو بعيدان مثبتة بالحائط..

التجفيف المسبق للخضر والفواكه يعتبر ضروري في حفظها، هذا التجفيف يتم عادة في السطوح، وفي حالة ما إذا كانت الظروف المناخية غير ملائمة فإنها تجفف في الغرف العليا.

هذه الفئة من الغرف المخصصة للتجفيف والادخار تتميز بها كل المنطقة الوسطى والغربية للأوراس، في دشرة أريس الميزة الوحيدة التي تتميز بها عن الأخرى أنها- وليس في كل المنازل-ليس لديها حائط على الجهة الجنوبية لتقابل الشمس مدة أطول، ولا غرابة أن تسمى "هاشماست" التي تبين بوضوح وظيفتها: " يحتوي المنزل... طابق من اثنتين الى ثلاث غرف، إحداها لا تحتوي إلا على ثلاث حيطان، الحائط غير الموجود موجه الى الجنوب. هذه الغرفة المعرضة للشمس مدة أطول تسمى "هالماست". هنا تعلق عراجين التمر"[1]

المرور إلى هذه الغرف يكون عن طريق:

[1] - Ferry, R, *Hygiène des Populations de L'oued el Abiod,* Constantine 1952.

-إما من خلال السقيفة، بواسطة سلم حجري أو خشبي،

-إما من خلال السطح السفلي أو الأوسط.

على العموم، المنازل التقليدية لديها أكبر عدد ممكن من المنازل العليا منها السفلى. لأن وظيفتها في التجفيف والتخزين والحفظ مهمة ومتنوعة.

لكن يمكن لهذه الغرف أن تخصص أيضا للنوم، بطريقة مؤقتة وموسمية، بمعنى كلما أفرغت بعض الأمكنة من المواد.

في نفس السياق، نلاحظ في بعض المنازل، تحويل الغرفة العليا أو إحداها الى غرفة مركزية ثانية لتستعمل من طرف الإبن المتزوج. ويكون لديها مطبخ تماما مثلما هو الحال للغرفة المركزية الرئيسية.

➢ **غرفة الضيوف "الغرفت نضياف":**

كما يدل عليها اسمها، غرفة الضيوف تستعمل لاستقبال الأصدقاء أو الذين تربطهم بهم علاقات المصاهرة من قرى أخرى.

تنعزل عموما عن الغرف الأخرى، تفتح تقريبا مباشرة على السقيفة- أحيانا على الخارج أو على الساحة- لتمكّن الضيوف من الذهاب والمجيء بعيدا عن تحركات سكان المنزل و دون إحراج العائلة.

تعتبر هذه الغرفة كبيرة نسبيا (حوالي 15 م2)، الشيء الذي يستدعي أحيانا وضع عمود يحمل ثقلها. الضوء والتهوية تكون في أغلب الأحيان بواسطة فتحات صغيرة التي أشرنا إليها سابقا.

غرفة الضيوف غير موجودة في كافة المنازل. تواجدها في المنزل إشارة على المكانة السوسيواقتصادية المفضلة التي يتمتع بها أهله

➢ **السطوح(أسضح):**

تبنى أغلب سطوح منازل دشرة أريس على مستوى الأرض مباشرة بحيث يكون سطح كل منزل كفناء للمنزل الذي يليه، لتشكل في النهاية سلالم. هذه الخاصية تتميز بها أغلب قرى الأوراس.

فهي إذن بمثابة سطوح، فضاء للحركة، فضاء الالتقاء وفضاء معالجة المواد الزراعية.

كما تمت الإشارة إليه سابقا، فإن مساحة السطوح تختلف حسب أهمية المسكن. وهي تتراوح بين 60 و180م2).

إن المرور إلى السطوح يتم عبر السقيفة، الساحة، أو حتى الغرفة المركزية عن طريق سلم. وكذلك فإن المرور من سطح إلى آخر للمنزل ذو مستويين أو ثلاث يكون بواسطة سلم.

على اعتبار الكثافة القصوى للقرية، سطوح مختلف المنازل تجد نفسها مسندة بعضها إلى بعض في شكل حميمي جدا. الشيء الذي يستلزم، على الوجهة الاجتماعية، إحتياطات في التردد على هذه الفضاءات المكشوفة.

- **السطح السفلي:**

يعتبر الأكثر استعمالا. حينما يسمح الجو ذلك، فإنه يخصص لتجفيف الخضر والفواكه. وتستعمل أيضا للتجفيف الثاني لمواد النسيج.

لديه أيضا وظيفة التوزيع والحركة. أحيانا يكون محاطة بالغرف العليا التي تتخذ كمنفذ له، ومن هنا فهو يأخذ صفة الساحة الداخلية، يوزع ويحمي. بالإضافة إلى ذلك فهو يمكن المرور من منزل إلى آخر.

ولهذا فهو إذن مستعمل من قبل النساء كفضاء للحركة. ويؤدي دور اجتماعي مهم جدا. في زوال أيام الخريف المشمسة، والشتاء والربيع، فنساء المنزل يفضلن الاجتماع فيه مع بعض الجارات والأقارب للقيام بعمليات مختلفة كالتجفيف وغزل النسيج.

أخيرا، أثناء أمسيات الصيف الحارة، السطوح السفلى تتحول إلى مركز للحياة العائلية. كل العائلة تحب السهر فيه حتى وقت متأخر من الليل. بعد السهرة الأولاد والرجال يمكثون به للنوم.هذه العملية تمارس في بداية جني المحاصيل وتنتهي في موسم الحرث.

باعتباره فضاء حميمي- وبسبب الكثافة التي يفرضها الموقع- فإن السطوح لا يمر إليها الرجال إلا صيفا أثناء الليل. نفس الشيء بالنسبة للأطفال الذين يمنعون عادة من الصعود بسبب، كما يقولون، الخوف من إفساد الفواكه والعبث بالنسيج.

- **السطح الأوسط:**

يقع في نصف المستوى العالي بعلاقته مع الأول، وهو يخصص أيضا لتجفيف المواد الزراعية والرعوية – تماما مثل السطوح السفلى- وهي الوظيفة الرئيسية له.

هذا السطح الثاني قليل التردد من قبل النساء اللاتي لا يصعدن إليه إلا لتسوية النسيج أو إحضار بعض الفواكه والخضر المجففة.

➢ **السطح العالي:**

يقع على المستوى الأعلى أو نصف الأعلى مقارنة بالسطح السالف الذكر. فهي إذن الفضاء الأكثر علوا بالمنزل، وبالتالي الفضاء الأكثر تعرضا للأعين. ولهذا السبب فهي ممنوعة على النساء الاّ المسنات منهن. السطح الأعلى يخصص عادة لتربية النحل، النشاط المشهور في الأوراس وتقليديا عند أولاد داود تربية النحل نشاط منزلي.

"الزيادة" (مسكن النحل) التقليدية ذات شكل واحد في كل الأوراس، تصنع من الحلفاء، طولها 80 سم وعرضها 35، مغلقة بإطار مصنوع من نفس المادة وهو متحرك. الفتحة الأخرى مغلقة نهائيا. فقط فتحة صغيرة في مركز الإطار تسمح للنحل بالمرور. يسحب الإطار أثناء جني المحصول وأثناء توسيعها.

توضع"الزيادات" المصنوعة من الحلفاء والفخار في صف جنبا إلى جنب مستندا على الحجارة ومغطى بالحلفاء لتحميها من الأحوال الجوية السيئة. نلاحظ أن خلط الحلفاء مع الفخار يقوّي عملية العزل الحراري.

يبدو أن وضعية "الزيادات" في أعلى السطح، أملتها الرغبة في إبعادها عن سكان المنزل.

إن وصف المنزل التقليدي لأولاد داود، لمختلف فضاءاته و الممارسات الاجتماعية التي يعتبر مسرحا لها، سوف تكون ناقصة إذا لم نحاول تحليل الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للمخزن الجماعي القديم، موازاة مع فضاءاته.

➢ **المخزن القديم لأولاد داود، "هادارث اللخزين":**

هذه المخزن الجماعي لم يعد موجودا اليوم، إلاّ آثارا لبناء قديم يأبى السقوط، يقاوم في صمت الظروف المناخية والبشرية. نستطيع من خلال هذه الآثار إعادة بناء كل فضاءاته وغرض وجود كل منها. إنها بنيت تحت قمة الربوة، وهو المكان الأول الذي انطلق منه البناء لينتشر ويمتد على كافة الربوة والربى المجاورة، ولا تزال إلى اليوم محاطة بالسكان.

في هذا المخزن كل رفقة من رفقات أولاد داود تمتلك واحدة أو عدة غرف والتي توضع بداخلها مدخراتها السنوية.

إن تنظيم المخزن الجماعي لا يختلف كثيرا في مبدئه من السكنات التي سبقت الإشارة إليها. باستثناء العدد الكبير من الغرف. غرف التخزين السفلى تقع كلها في الطابق السفلي. يتم المرور إليها كلها عن طريق السقيفة، وهي كبيرة جدا تتراوح مساحتها (بحوالي 45 م2 ) وتعد أكثر تعقيدا، تنتهي بساحة داخلية.

الغرف العليا أيضا كثيرة، لكنها أقل من الغرف السفلى.

هذا التنظيم الفضائي لديه علاقة مباشرة لنمط النشاط القديم لأولاد داود حيث يتنقلون إلى الجنوب وبالضبط إلى منطقة تسمى "شيشة" الواقعة شرق بسكرة( وهي عبارة عن أراضي رعوية شاسعة نسبيا) كل شتاء، ليعودوا في بداية الربيع، هذا النمط يسمى نصف البداوة. إن هذا النظام يحتم عليهم تخزين إنتاجهم من الحبوب والخضر والفواكه المجففة أثناء تواجدهم بالدشرة( القمح، الشعير، الفول، التين، المشمش، الرمان، التمور...) والإنتاج الرعوي(الصوف، الزبدة، اللحم المجفف...).

قيل لنا بأن القمح والشعير والحبوب الجافة كانت تخزن في الغرف السفلى. فقط إنتاج التمور والصوف مخزنة بالأعلى. ونفهم مباشرة أهمية الغرف السفلى وتفضيلها عن العليا وبالتالي الفرق في العدد.

غرفة واحدة من هذا المنزل موجهة للماشية. في الحقيقة، هذه الزريبة موجهة بالأساس إلى ماشية الحارس. لكن السكان كانوا يبيتون ماشيتهم ليلا في أمكنة غير مغطاة واسعة محاطة بسياج مصنوع من عيدان الأشجار، قريبة من المراعي وخيامهم.

الحارس يكون، بطبيعة الحال، من نفس القبيلة. كانت أجرته من المواد المخزنة بناء على سلم حسابي دقيق جدا.

يحتل الحارس مع عائلته الغرفة المركزية للطابق العلوي، التي تعتبر الأوسع في المنزل. هنا يوجد مكان للطبخ وللتدفئة وللنوم تماما مثل المنزل التقليدي الذي شرحناه سابقا.

نظام نصف البداوة هذا جعل السكان قديما لايبنون المنازل إلا النزر القليل منهم وكانت تحيط بالقلعة، أغلبهم كانوا يستعملون الخيا م في الفترة التي يقيمون بها في أريس التي تبدأ في أوائل الربيع وتنتهي في نهاية الخريف. هذه الفترة الطويلة نسبيا هي التي جعلت البعض منهم يفضل بناء المنازل.

لكن القلعة ليست مكان فقط للتخزين، يوجد أيضا مكانا للضيوف أو للإستقبال والتي يمر إليها مباشرة عن طريق السقيفة، بالضبط بعد العتبة والتي تقع في نصف المستوى الأوسط بين الطابق السفلي والطابق الأول. ويبدو أنها كانت تستعمل للإجتماعات والفصل في مختلف القضايا.

بعدما بدأ أولاد داود في الإستقرار شيئا فشيئا قاموا بتحويل جزئيا منازل التخزين من وظائفها الإقتصادية. واتخذوها نموذجا في بناء منازلهم. ولم يتم ذلك، بطبيعة الحال، دون بعض التعديلات في الحجم وتنظيم الفضاء.

الشيء يظهر بوضوح حينما نقارن هذا المنزل القديم لأولاد داود مع المنازل التقليدية للدشرة التي درسناها سابقا.

**المبحث الثاني: الفضاء الحميمي والممارسات الطقوسية:**

في الوسط التقليدي، الطقوس تعبر عن العلاقة المفضلة والحميمية للإنسان مع مجتمعه، للزمن وللفضاء، عن طريق المقدس.

الطقوس تنشط المظاهر الداخلية والخارجية مع تأكيد وإعادة تأكيد تنوع قدسية الفضاء والمكان.

إنها تضع معالم للزمن الإنساني وللزمن السنوي، اللذان يمتزجان في الغالب بالوسط الفلاحي مع الزمن الزراعي.

إنها تبرز هذه المعالم في مخططات دورية مشحونة ومكثفة بالمقدس والرموز.

إن الطقوس بناء على تكرارها، فهي تؤكد على دوام الجماعة ودوام إقليمها، وكذلك علاقتها الدائمة الطقسية نحو الأسلاف. إنها تستحدث الذاكرة الجماعية وتمدنا بالتفسير الأصلي للعالم، وما الفضاء إلا إجابة تامة له ووسيلة لإبرازه.

إن الطقوس لا تتفاعل إلا عن طريق نظرة تقليدية للعالم، للفضاء وللزمن، تخرج للوجود حينما يريد الإنسان ترويض المقدس. وهذه العلاقة المفضلة والمتنوعة لهذا ولذاك تمنح الفضاء والزمن شحنة عاطفية قوية.

## 1. تحديد واحتلال وتذكر طقوسي للفضاء المنزلي:

### 1.1. طقوس امتلاك واحتلال الفضاء المنزلي:

في الفكر الشعبي المغربي، عامة، والأوراسي خاصة، قدسية الفضاء يعبر عنها في الاعتقاد بالاحتلال الأزلي لكل مكان بالأرواح (الجن) حماة المكان: "...كل مكان من الأرض مسكون من طرف الجن الذين يعتبرون أول المستقرين"[1]. من هنا، كل امتلاك للأرض يحتم اتخاذ احتياطات مبدئية موجهة للجن باعتبارهم حراس المكان للسماح بالاستقرار فيه: "... هؤلاء السكان الأشباح... يمكن أن يتحولوا إلى مهاجمين إذا تجرأنا بالاستقرار في مكانهم دونما طلب الإذن المسبق. كل بناء على الأرض لابد أن يكون مسبوق بنوع من التفاهم مع هذه الكائنات التي تحتله دون أن ترى"[2].

على كل حال، فإن فعل بناء المنزل– الذي يعتبر في المقام الأول كفعل إمتلاك الفضاء وفي المقام الثاني كفعل للتغيرات التي تلحق به– يعد خطيرا لأنه يؤدي إلى المساس بالبيئة وهدوئها.

من هنا فإن فعل البناء يعتبر في البداية بمثابة نزع القداسة للفضاء. وكذلك فإن الطقوس التي تتبع بناء المنزل أهدافها الأولى هي نثر قوى المقدس. لكن، في المحل الثاني، ، حينما يتم بناء المنزل، وحينما يتم تحويل الفضاء، حينئذ يجب تذكير –عن طريق الممارسات الطقسية– الجن حراس المكان لكي يؤمنوا حماية المنزل: "كل مكان لديه جن حارس، مالكه اللامرئي. يجب إذن احترام الأرض، كل الذي ينبت منها، حتى الحجارة التي تستقربها. وأثناء كل عملية إمتلاك الأرض، لا بد للإنسان أن يتحصل على حماية الجن الحراس وكذلك الأموات"[3]. الشيء الذي يجعلنا تأكيد الصبغة المختلفة للمقدس بالفضاء الجديد، المبدع من قبل الإنسان والمجتمع في علاقة إرتباطية مع بيئتهم.

### 2.1. طقوس التذكير:

مبدئيا لكل فعل تقني للبناء، يجب توزيع قوى قداسة المكان، بالاعتذار على التدخل في مكان الجن الحراس الذين يسمونهم أولاد داود "بالصالحين" أو "الطاهرين".

---

[1] -Boughali, M, *La représentation de l’espace chez le marocain illettré,* Paris,éd. Anthropos,1974, p. 273.
[2] -Servier, J, op. cit., p.103.
[3] -Servier, J, op, cit.,p.103.

قبل كل شيء، وعلى المكان الذي أختير لبناء المنزل المقبل، تبدأ النساء في إشعال البخور في قدر فخاري مصنوع لهذا الغرض. ويكنّ قد هيأن "الطمينة" أو "أضمين" [1]، تماما مثل الإحتفال بمولد الطفل، لأن الأمر يتعلق بالفعل بميلاد جديد: ميلاد فضاء جديد، فضاء منزلي داخلي الذي كل يشارك في إنجازه كل أعضاء الرفقة على الفضاء الاجتماعي الخارجي أو على الفضاء الطبيعي الخارجي.

عن طريق هذه الطمينة-يقول الشيوخ- تقوم النساء برش الأركان الأربعة للفضاء الذي سيبنى، وهن يرددن العبارات التالية: "هاهي ذي قسمتكم أيها الصالحين أيها الطاهرين".

وحينما يتأكد امتلاك الفضاء طقسيا، بمعنى تغيير مالكي المكان، يبدأ رجال الرفقة في بناء المنزل معا بناء على مبدأ التضامن المعروف "تويزة".

إن فعل البناء لا يلزم فقط العائلة. إنه يلزم كل أعضاء الجماعة الاجتماعية الذي تنتمي إليه، وأكثر من ذلك فهو يلزم أيضا طقسيا الأسلاف(بالبناء عادة قرب المقابر) والأرواح اللامرئية الأوائل الذين احتلوا المكان، بمعنى المشاركة بنظرة مميزة نشطة للعالم وللفضاء.

حينما لا تأخذ العائلة احتياطاتها، تعرض نفسها-حسب الاعتقاد- إلى صراع مفتوح مع الجن المحروس الذين لا يدعونهم الاستقرار بالمكان، مستعملين تصرفات متعددة التي تحتم الإنس من مغادرة مسكنهم.

على طول مدة البناء، وبموازاة مع العمليات التقنية، تتكرر الحركات الطقسية الموجهة دائما إلى تأكيد المزيد من تحديد الفضاء الجديد.

من المؤكد أن الأوقات القوية للبناء ليست تماما متشابهة بالمغرب العربي. التقاليد أيضا تتغير وبعضها يتلاشى تحت الوقع الزمني. لكن المبدأ يبقى وبعضها يعود ليظهر ويولد من جديد وربما بثوب مختلف، ليفر من تفاهة التقنية. وحينئذ يكون معبأ بشحنة عاطفية ورمزية قوية.

بالضبط هذا ما يحدث في بناء العتبة.

عند أولاد داود، كما في بقية الأوراس، يقال أنه حينما يبدأ في بناء العتبة، "لا بد للدم أن يسيل" عليها مباشرة. عند أولاد داود، تضحي العائلة في هذا اليوم، كبش أو معزة وتقدم أكلة

[1] الطمينة: خليط من دقيق مقلي، مخلط مع الزبدة والعسل.

باللحم لجميع أعضاء الرفقة الذين ساعدوا في بناء المنزل. يقال بهذه المناسبة أن "جعل الدم يسيل هو أيضا طرد الشر". يتعلق الأمر هنا بفعل توزيع قوى المقدس من خلاله الذي يبني يؤكد امتلاك هذا الفضاء لحسابه. الوقت المفضل لهذا التأكيد هو بناء العتبة.

وحينما يتم البناء، أولاد داود، كبقية سكان الأوراس، يضعون على السطح العلوي قدر فخاري أسود ومستعمل مقلوب، لكي، كما يقولون، "إبعاد العين الشريرة". اللون الأسود يتدخل في طقوس عديدة لأنه يعتقد قادر رمزيا بتجميع القوى الخيّرة. "إنه، كما يقول الفلاحون، لون السماء المليء بالسحب". بمعنى السماء المدرة للمطر وبالتالي للخصوبة. القدر المقلوب يعني الرغبة في الحصول على الوفرة على المنزل الذي تم إنجازه.

**3.1. طقوس الاتفاق:**

حينما يتم بناء المنزل- بمعنى حينما تكون ملكية الفضاء مؤمنة على الوجهة التقنية والطقسية- العائلة المعنية تضحي كبش أو معزة وتقدم الأكل لكل أفراد الرفقة. ويقومون بتلطيخ العتبة بالدم موقعين على العقد الذي يربطهم بالجن اللامرئيين، الأوائل الذين احتلوا المكان. مؤكدين من جديد الفضاء الداخلي الجديد.

إنه من الأفضل، كما يقال عند أولاد داود، ألا يمر سبعة أيام بين إتمام البناء واحتلال المنزل، لئلا يعود الجن لاحتلالها من جديد وبالتالي يمنعون السكان من الإقامة.

وأيضا فإن التصرف الأول الذي يقوم به السكان عند دخولهم البيت الجديد يعتبر تصرفا طقسيا. لأنه بعدما تم طرد الأرواح اللامرئية من المكان. يجب إرسال نداء مرة ثانية لكي يقبلون أن يصبحوا معاونين للمنزل.

بينما تكون طقوس البناء أساسا طقوسا للتفرقة والطرد وكذلك للتملك، فإن التي ترافق إقامة العائلة في المنزل تعتبر طقوس الاتفاق.

نساء المنزل هن اللواتي يأخذن على عاتقهن هذه الممارسات الطقسية. يجب عليهن زيارة كل فضاءات المنزل. وهن يطلبن حماية الجن الحراس. إحداهن تحمل "الكانون" [1] التي ترشه بالبخور وبانتظا م امرأة أخرى. أما المرأة الثالثة فهي تحمل جرة مليئة بالماء، أما الرابعة فهي تحمل صحنا فيه "الطمينة". وأخيرا فإن المرأة الأخيرة تحمل إناء مملوءا

[1] قدر فخاري يوضع به البخور.

بالحناء. تبدأ العملية من العتبة التي ترش بالماء مع تلطيخها بالحناء لكي يطردن قوى الشر ومنعهم من الدخول. ثم بعد ذلك يجبن كل أنحاء المنزل، من الزريبة إلى السطح الأعلى. إنهن يركزن ويتوقفن عند بعض الأمكنة التي يعتبرنها نقاط القوة لهذا الفضاء، هناك أين تأكد التقاليد بلجوء الجن إليها: المطبخ، العمود المركزي، المنسج والطاحونة الحجرية.

لكي تتحقق أدعيتهن، فمن الضروري أن يستدعين الجن الحراس لحمايتهن خلال كل هذه العملية في الفضاء المنزلي.

الماء الذي ترشه النساء في الفضاء يحمل رموزا عديدة من النقاوة والطهارة، من الخصوبة ومن النماء. لأن المنزل سيحوي العائلة التي يتمنين أن تكون كثيرة ومزدهرة وكذلك من أجل أن تكون الاحتياطات وفيرة. الماء أيضا رمزا للشرف الذي لا يجب أن يكون ملطخا.

الطمينة كما قلنا أكلة مرتبطة بالميلاد، ومن هنا فالبناء أيضا يعد مولودا جديدا. في تفكير أولاد داود، دخول المنزل الحديث البناء يقابلها إبداع فضاء جديد وحتى وحدة إجتماعية جديدة.

**2. الفضاء المنزلي، التقويم الزمني الزراعي والدورات الدينية:**

في كل مكان يفتتح الحرث الدورة الزراعية.

في كل الأوراس- في عصر كانت الطقوس محترمة لأنها كانت النقاط النشطة المسيرة لمختلف مستويات المقدس، الرجل الأول الذي يبدأ الحرث، كان يذهب إلى حقله مرفوقا بزوجته ويذبح كبشا أو معزة ملطخا المحراث بالدم، موقعا بهذا التصرف عقد الارتباط الذي من خلاله، الأحياء يستدعون الأموات والمخفيين. بعد ذلك، يقوم الرجل والمرأة بطقوس بداية الحرث ليتبعه في اليوم الموالي كل الفلاحين مرفوقين هم أيضا بزوجاتهم.

في أمسية اليوم الأول، لحم الأضحية يقدم للجميع من خلال تنظيم عشاء جماعي المحضر من قبل الحارث الأول. من هنا يمكن لباقي الفلاحين بداية الحرث.

في هذه المناسبة كل ربة بيت أولاد داود تحضر على الحجارة الثلاث كسكس بالفول الأخضر الطري. بعد ذلك تلبس أحسن لباس دون وضع "الكحل" أو أي مسحوق آخر على الوجه، وتخرج مع زوجها، حاملة الأكل الذي حضرته وكذلك الرمان والدلاع والطمينة.

إن رمزية هذا الطقس البسيط واضحة. الأكلة المحضرة من طرف النساء بالمنزل على الحجارة الثلاث من شأنها أن تجلب بعلاقتها مع الحرث رضا الحراس المخفيين للمطبخ. لكن أيضا، إنه يعد المعنى الأول للعلاقة التي يوظفها الفلاح –على جانب الفعالية السحرية وفلسفتهم في الحياة– بين الفضاء المنزلي والفضاء الزراعي بين حرث الرجل ودور المرأة في الخصوبة. "حينما تشارك النساء في الطقوس الزراعية، إنه...ازدواج بين الخصوبة الزراعية والخصوبة الإنسانية، الذي يعتبر شكل الخصوبة بامتياز المؤسس عن طريق الطقوس ليمنحهم الفعالية السحرية"[1].

ومن جهة أخرى، يعتبر الحرث– في نفس مرتبة بناء المنزل– فعل امتلاك الفضاء، من هنا كان من الضروري لزوجة الفلاح استعمال طقوس دفاعية ضد المخفيين، الأوائل الذين احتلوا المكان، التي تنتظر منهم، من خلال ذلك، الاتفاق والحماية، وكذلك الخصوبة التي تمثلها.

المواد المحضرة من قبل ربة البيت والموضوعة على التراب، ذات دلالات قوية. الرمانة ترمز بامتياز إلى الخصوبة في كل البحر المتوسط [2]، أما وجود الدلاع فهو رمز للأمطار الكثيرة[3]. أما القمح والفول فهما يمثلان الإنتاج المنتظر من الحرث. لكن أيضا في كل البحر الأبيض المتوسط، يرمز الفول إلى أرواح الموتى [4] العائدون بصفة منتظمة إلى الأرض لتجديد عقد التفاهم.

لهذه الغاية تقدم أضحية كقربان لهذه الأرواح وحراس المكان، تقوم المرأة بوضع قليلا من الأكل على المحراث. في يوم بداية الحرث، عابري السبيل أوالمتسولين يأخذون حظهم من الأكل والصدقات من نفس الأكل المقدم للحراس المخفيين، لأنهم يعتبرونهم كممثلين لهم وللموتى وكذلك للجدود، فهم كما يقول السكان، أحباء الله. إنهم بمثابة دليل لعودة الأموات على الأرض.

[1] -Bourdieu, P, *La maison Kabyle ou le monde renversé, op., p.53.*
[2] -Servier, J, op. cit., p.119.
[3] -Gaudry, M, op. cit., p. 143.
[4] -Servier, J, op. cit., p.143.

الطقوس التي تحيط بالحرث كما تلك التي ترافق النسيج والزواج هدفها جلب " خصوبة الأموات، ولكن الأموات الراضون عن الأحياء والذين أصبحوا حراسا للمنزل [1]. في نفس الوقت كما رأينا سابقا، النساء ينسجن لأن النسيج هو الوجه الأنثوي للحرث.

عند سكان أولاد داود كما عند سكان الدول المغاربية، نفس الممنوعات الطقسية التي تحيط هذه العمليات، مع، تقريبا، نفس المعنى. يمنع إخراج النار أو الفحم من المنزل، لأن الحياة(الممثلة عن طريق النار) إذا خرجت من المنزل فسوف تخرج أيضا من الحقل والنسيج، الفضاء المنزلي والفضاء الزراعي يرتبطان بعلاقة التضاد والتشابه.

وأيضا يمنع على المرأة ظفر شعرها عند مرافقتها زوجها يوم بداية الحرث، ولا أمام النسيج. " ...النغاد (آلة النسيج) والسكة (آلة الحرث) يرمزان لوحدهما إلى ارتباط الرجل والمرأة"[2].

➢ **"جنبر، ينار، بوإنين: ممارسات طقسية شتوية:**

الحرث في التقاليد المغاربية، يجب أن ينتهي قبل الأيام الأوائل "لينار" [3]. في كل البحر المتوسط المدة التي تحيط (أوج الشتاء) تعتبر تقليديا الأكثر الفترات الأكثر صعوبة في السنة. الذي يفصل بين دورتين شمسيتين، بين العام الذي ينتهي والعام الذي يتقدم.

وكذلك فإن هذه الفترة الممتدة من بداية جنبر إلى غاية اليوم الأول لينار، محاطة بطقوس عديدة وثقيلة بالمعاني والرموز. حتى في أيامنا هذه أين أصبح نظام الرموز عرضة لسوء التقييم والنسيان، لكن احتفالات الفلاحين بهذه المناسبات لا تزال قائمة أو على الأقل بعضا منها.

تقليديا، عند أولاد داود كما عند كل سكان الأوراس، تغيير الدورات يحاط بطقوس محددة.

**جنبر.** الأيام الأواخر للسنة الشمسية تعد مضرة وخطيرة بالنسبة للناس والحيوانات والزراعة– هذا يعني أنها مضرة للبيئة كلها– طقس جنبر يحتفل به في اليوم الأول لهذا الشهر، إنه موجه أساسا للإعلان عن هذه الفترة السيئة والمضرة وتلطيف خطورتها.

---

[1] -Servier, J, op. cit., p.150.
[2] -Servier, J, op. cit., p.134.
[3] ينار هو شهر جانفي في التقويم الميلادي والذي يستعمل عند جميع فلاحي الدول المغاربية. بينه وبين التقويم الميلادي يوجد ثلاثة عشرة يوما.

في الماضي كان السكان يقولون أنه خلال ليلتين من هذا الشهر، الشهر الأخير من السنة، يتشكل في الماء دائرة كبيرة من الدم التي تكون قاتلة لكل البشر أو الحيوان. هذا الإعتقاد يعبر بوضوح عن قلق الموت الذي يرافق نهاية السنة الشمسية. أيضا، في فجراليوم الأول لجنبر، كل سيدة بيت تلتقط سبعة قطع من فحم المطبخ وتأتي بسبعة تمرات من المخزن. ومن ثم تضع في الجراب(القربة) وكل الأواني التي تحتوي على الماء قطعة فحم و حبة تمر مع ذكر العبارة التالية:"جنبر في السماء ومحمد في الماء".

وبعد ذلك قليلا في صباح نفس اليوم، كل أرباب بيوت الرفقة يلتقون بالنادر، ويضحون جماعيا ثم يقومون بتقسيم اللحم سواسية بينهم.

إن محاولة تحليل مختلف هذه الحركات ستؤدي بنا إلى فهم المعنى الرمزي الذي يقوده.

- يبدأ الطقس في الفجر، عند بداية الفترة الخطيرة.
- العدد سبعة(7) يجلب الخير.
- الفحم المرمي في الماء، لأن هذا الأخير يعتبر في هذا اليوم، مصدر لكل الخطر. من خلال هذا السلوك يتعلق الأمر بمقاومة الماء بضده النار، لإبعاد الشر الذي يحتويه.
- الفحم مصدره المطبخ. تضطلع بمهمة جلب الحماية الإيجابية للجنن حماة المكان.
- التمر، يقول سكان أولاد داود موجهين "لتحلية المياه" لتلطيف الخطر.
- أما العبارة المتلفظة فهي رسالة من خلالها ربة البيت تتمنى، من جهة، إبعاد الخطر الموجود في آخرشهر الدورة التقويمية، ومن جهة أخرى، الحصول على حماية النبي.
- وأخيرا، الأضحية الجماعية واقتسام اللحم على كل عائلات القرية تعبر عن الإرادة–فجر هذه الفترة الخطيرة– لتقوية الروابط الاجتماعية، للإتحاد وتأكيد النظام الاجتماعي لمواجهة الفوضى العامة الموجودة خلال هذه الأيام الصعبة.

إن طقس اليوم الأول من جنبر يعد إذن بوضوح طقسا روحيا موجه إلى قوى الشر، لتلطيف الصفة الضارة لهذه الأيام المتداخلة، وفي نفس الوقت إعادة تأكيد الإلتحام الاجتماعي للقرية تجاه الخطر المحدق.

المعنى الأول في هذه العملية هو الفضاء المنزلي دون أن يكون فضاء القرية ملغى. لأنه ومن خلال هذه الفلسفة التقليدية للحياة، المنزل لا يمكن عزله، بما أنها أداة نشطة تتبادل علاقات مختلفة وديناميه مع كل البيئة التي تحيط بها. من هنا، فإن إزاحة الشر من المنزل، يعتبر بمثابة تغيير الشر المحدق بالعالم.

**ينار، بوإنين.** شهر جنبر يتبع بينا رالي يعتبر الشهر الأول للسنة الشمسية وللتقويم الفلاحي.

وصول الأيام الأخيرة لجنبر والأولى لينار، يبرزان بقوة وكثافة وإلحاح، الحذر والخوف من الشر الموجود في هذه الفترة الصعبة.

من هنا، وفي هذا اليوم أيضا، إحتفالات ينار المتبوعة بطقوس معقدة، في مناخ مقدس قوي وتحتوي على جانب عاطفي مكثف.

يسمى هذا الشهر عموما بيناير أو ينار في معظم المغرب، وحتى عند أولاد داود، ولكن يسمونه أيضا "بوإنين" (حجارة المطبخ، وإيني يعني بالشاوية الحجارة الثلاثة للمطبخ وفقط).

عند أولاد داود، كما في بقية الأوراس، تقول الأسطورة أنه يحتفل بهذا اليوم باعتباره اليوم الذي سقط فيه فرعون في البحر، في موضع لايزال يدور إلى اليوم [1]. زعيم اللحالحة نقل إلى Masqueray أن "الإحتفال بهذا اليوم يخلد ذكرى مرور موسى على البحر وغرق فرعون"[2]. تقليديا أولاد داود يؤكدون أن غرق فرعون أنتج زوبعة كبيرة تدور في نفس المكان إلى درجة أن السفن لا تمر إلا إذا قدمت الأضاحي والقرابين. لكن، وكما تضيف الأسطورة، المسلمين يقدمون له الفول الموضوع داخل الصوف ليتناوله فرعون فينام فينقضوا عليه فيقتلوه ويمروا بسلام.

بالإضافة إلى القرآن والكتب المقدسة التي ذكرت مرور فرعون على البحر الأحمر، فإن هذه الأسطورة المنقولة شفويا دون الإشارة إلى أي من الكتب السماوية، تحتوي على عنصر مهم وثابت: ذكر الزوبعة الكبيرة التي تدور في مركز البحر الأحمر تعد بمثابة صدى إنساني لعديد من الأساطير العالمية للخلق واستئناف التقويم البشري[3]. كل شيء يجري كما لو أن الفلاحين المغاربيين، والأوراسيين على الخصوص، يقطعون الصلة–في هذه الأيام

[1]-Gaudryn, M, op. cit., p. 257.
[2] -Masqueray, E, *La formation des cités…,* op, cit., p. 164.
[3] -Eliade, M, *Aspect du Mythe,* Paris, Gallimard, 1963, pp. 54-86.

الشتوية أين تكون الشمس نادرة وبعيدة، والأيام قصيرة وباردة والمخازن مستنفذة– مع القلق الوراثي الإنساني.

أمسية اليوم الأخير للسنة الشمسية "يوم الحذر والخشوع الجنائزي نحو كل عمل"، كتبت Mathéa Gaudry[1]. كل نشاط لابد أن يتوقف في هذا اليوم، في المنزل وفي الحقول: الحرث لا بد أن يكون قد انتهى كما بالنسبة لكل عمل فلاحي، يمنع سقي الأراضي، لأن هذا اليوم الماء ملوث وغير طاهر. في المنزل أيضا كل النشاط يجب أن يتوقف، خاصة النسيج والخياطة."لا يمكن استقبال العام الجديد بالمنسج"ن كما تقول النساء عند أولاد داود. النساء اللائي لديهن نسيج معلق بالمنسج يجب عليهن إتمامه مهما كان الثمن، حتى ولو تطلب الأمر العمل كل الليل. ثم بعد ذلك يفكك المنسج وتوضع أدواته في غرفة التخزين.

في مساء ينار، نساء كل منزل يحضرن الأكل التقليدي بمناسبة هذا الاحتفال: "إيرشمن"، قمح مغلي مع الفول والذي يتطلب مدة طويلة نسبيا من الطهي.

في فجر نفس اليوم، في كل عائلة، سيدة البيت تخرج من غرفة التخزين، سبعة حبات من أجود الفواكه: الرمان، التين، الجوز، التمر، اللوز، الدلاع والمشمش، بمعنى كل الفواكه المنتجة بالأوراس، ليستهلكوا بعد ذلك في اليوم الموالي.

النية الرمزية واضحة–إضافة إلى المتعة الحقيقية الناتجة عن هذا الطعام الشهي المتنوع– يتعلق الأمر بجلب الوفرة في العام المقبل. القدر المحضر يغلي كل الليل الذي يتم فيه تغيير التقويم الدوري. الطعام المحضر يحتوي على كل الخضر والفواكه المنتجة في أريس أو حتى الذي تم جلبه أوتبادله مع السكان المجاورين.

ولما تقوم ربة المنزل بجلب الفواكه المعدة للإحتفال وكذا كل المواد التي سوف تستهلك في الأيام المقبلة من غرفة التخزين، هذه الأخيرة يجب أن تبقى مغلقة خلال فترة تمتد بين ثلاثة أو سبعة أيام، من أجل، كما يقولون، الحفاظ على "البركة".

هذا، وخلال كل هذه الفترة الصعبة، الحياة العائلية يجب أن ترتكز في الغرفة المركزية، حول المطبخ أين يحتفل بهذه المناسبة.

---

[1] -op, cit.,p. 257.

وفي الصباح الباكر، النساء يذهبن إلى الوادي زرافات ليلتقطن أربعة حجارة ثلاثة منها ستستبدل- خلال الأيام الأولى من ينار- الحجارة الثلاثة القديمة للمطبخ، أما الرابعة تبقى للاحتياط. ومن أجل النماء والنقاء، يخترن في الوادي الحجارة الأكثر تعرضا للماء. وفي طريق عودتهن يملأن جرابهن بالماء.

توضع الحجارة مبدئيا في السقيفة أو داخل الفناء ولا يدخلنها في المركز الحيوي للمنزل، الذي هو المطبخ، إلا إذا كان مرفوقا باللحم. وبالتالي، وحينما تتجه النساء إلى الوادي، الرجال يقومون بالأضاحي الجماعية واقتسام اللحم. عن طريق هذا الطقس، رمزيا يعتبر كإعادة تأكيد التناغم الاجتماعي للقرية. لتجديد العقد مع الأجداد والمخفيين وأخيرا من أجل استقبال السنة الجديدة باستهلاك اللحم الطازج. لهذا السبب، الحجارة الجديدة لاتوضع في المطبخ (الفضاء الحيوي) إلا إذا كانت مرفوقة بهذا الرمز للنماء.

وبواسطة "الشيح" أو "تقوفث"(النبتتين المستعملتين للكنس) نساء كل منزل يقمن بتنظيف المنزل خاصة المطبخ منه: ينزعن الحماء العالق على جنبات الموقد خلال كل العام، وإعادة صبغه بالفخار، ثم يرمين الرماد خارج المنزل. وبواسطة الماء المحضر من العين، تقوم النساء برش الموقد والغرفة المركزية في كل جنباتها.

حينئذ تقوم ربة المنزل بتغيير حجارة المطبخ بتلك التي أحضرتها من الوادي. وبواسطة الحشيش تقوم بطلاء الحجارة لتعطيها لونا أخضرا، "لكي، كما تقول النساء، تكون السنة المقبلة كلها خضراء". ثم تضع على كل واحدة منها قطعة شحم كانت قد أحضرتها بالأمس، "لكي، كما يضفن تكون السنة المقبلة سنة الوفرة والخير".

وبعد ذلك، تقوم ربات البيوت برمي ورش حفنات إرشمن على المطبخ موجهة "للصالحين". وكما ترميها أيضا في الغرفة المركزية في أركانها الأربعة، و تضع قليلا بغرفة التخزين وكذلك زريبة الحيوانات، "لكي، كما يؤكدن، ينمو القطيع ويتكاثر".

حينها فقط، يستطيع سكان المنزل أكل إرشمن، بعدما-عن طريق رمي حباته- كن قد غذين الأشجار بالبساتين، الجن الحراس في ثنايا المنزل، بكلمة واحدة في مكان يكون مصدرا للخصوبة والنماء.

وتكون ربة المنزل أيضا قد هيأت "الرغائف" وبالشاوية "هوضفيست" التي تستهلك في منتصف النهار مع اللحم وسبعة الفواكه المحضرة بالأمس من غرفة التخزين. وتقوم بتقطيع

"هوضفيست" الأولى قطعا صغيرة لترميها على الأركان الأربعة للغرفة المركزية على الجن الحراس. وإذا كان حيوان أليف يعيش داخل المنزل، يعطى له أيضا نصيبه منها، تماما مثل "الصالحين" لأنه يعتبر بطريقة ما ممثلا لهم.

في المساء، تتجمع كل العائلة بالمطبخ لتتناول 'الشخشوخة" المحضرة في الصباح من قبل نساء المنزل.

إن تحليل المحتوى الرمزي لمختلف هذه التصرفات تظهر بوضوح غاياتها وأغراضها.

ا)أولا، يتعلق الأمر بإعادة تأكيد التقابل والتشابه الرمزي الذي يربط الفضاء الماورائي بالفضاء المنزلي.

في هذا اليوم من التقويم الشمسي، بمعنى، الزمن المكرر. كل شيء يجري كما لو أنه يجب نفخ روح جديدة في قلب المنزل، المطبخ، كما لوأنه من الضروري إعادته إلى الوجود، في هذا اليوم المكرر لنفس الطقوس، كما لو أنه من اللزوم بمكان إعادة الفضاء المنزلي إلى الفضاء اللامادي الماورائي.

حتى أن الطقوس التي تجري في هذا اليوم تعد بمثابة تكرار لطقوس امتلاك واحتلال الفضاء:

-إستبدال الموقد القديم مع رماده، تنظيف فضاء المطبخ، الشيء الذي يمثل طهارة المكان، وكذلك للتهديم الرمزي لمطبخ السنة المنصرمة.

-تهيئة مطبخ جديد الذي نلاحظ أنه يتكون ثلاثة حجارة مستحضرة من الوادي. ليس من المستحيل أن نرى في هذا التصرف رغبة ضمنية لإعادة الصلة مع فجر الإنسانية، العذراء من كل تقنية، بمعنى مع الزمن الأول الأصيل[1].

-القربان المقدم للأرواح -الأوائل الذين احتلوا الفضاء المنزلي- التي تشبه تلك التي أقيمت في المنزل، على أساس أنها تكرار لعقد الرباط الذي تم عند بناء المنزل مع الجن حراس المكان.

ب) من جانب آخر، تجديد المنزل يرافقه تصرفات تقديم القرابين و ويكون محاطا برموز خيرة، موجهة لاستقبال الدورة الجديدة، وهي:

[1] -Gaudry, M, op. cit., p.256.

-الحشيش الأخضر الذي يمثل خصوبة الحقول، وبالتالي الوفرة بالمنزل؛
-الشحم الموضوع على الحجارة يمثل نماء القطيع.
ج) أخيرا، كل عائلة تستهلك في هذا اليوم، قليلا من كل المواد الزراعية والرعوية التي أنتجتها، كما لو أن هذا الاستهلاك يستطيع أن يدر النماء والوفرة على الحقول والزريبة، وبالتالي على المنزل.

على كل حال، يجري ذلك كما لو أن اليوم الأول للعام الجديد يمثل رمزيا كل العام المقبل. وكنتيجة لذلك، هذا اليوم الأول من ينار يحتوي على كل دلالات الرخاء للعام المقبل. من هنا البشر يبدعون أنماطا من الطقوس والسلوكات، خلال هذا اليوم، للتأثير الإيجابي على رخاء العام المقبل.

يكون الإحتفال سبعة أيام تباعا، وفي خلالها كل الحياة تتركز-كل غرف التخزين بقيت مغلقة-على المطبخ المجدد. كل النشاطات-رجالية أم نسوية- منعت. النسيج أعيد في الليلة التي سبقت ينار وكل أعمال الحياكة إلى غرفة التخزين وتمنع هذه الأعمال خلال كل الفترة التي فيها أيضا يمتنعن النساء من تنظيف الغرفة المركزية ورمي رماد الموقد الجديد.

وحينما تمر هذه الفترة، الحجارة القديمة تخرج من المطبخ لتستبدل بالحجارة الجديدة وتأخذ شكل المثلث، إحداها تتجه دوما إلى الشرق.

طقوس الأيام الأولى للعام الجديد تنتهي تحت مسؤولية النساء، وبالأساس داخل الفضاء المنزلي. لأن المنزل، من جهة، يعد ممثلا لكل البيئة ومن جهة أخرى- بناء على التفكي ر المغاربي التقليدي- المرأة فقط، المرتبطة أساسا بالخصوبة والحياة، تستطيع رمزيا تأمين وفي نفس الوقت إعادة التقويم الزمني وتجديد الفضاء المنزلي. يعني ذلك في كل الفضاء، لتأتي بالخصوبة في المنزل وفي الحقل: "تكرس نفسها(المرأة) للعالم الداخلي، مأثرة في الخارجي مأمنة رخاء الداخل"[1].

[1] -Bordieu, P, *La maison Kabyle ou le monde renversé, op, cit., p. 56.*

**1.2. طقوس الربيع:**

➢ **التحريم الطقسي:**

خلال الأسابيع التي تلي الإحتفال بينار، إنتاج عمل الرجال مغروس تحت التراب. من هنا، فإن الشهور التي تفصل بداية التقويم الشمسي بالإحتفال بالربيع تتسم بتحريمات ترتبط بالأرض وتتعلق بالفضاء المنزلي والنشاطات النسوية.

➢ **تحريم الزواج:**

إنه من المعروف أن المرأة مع الأرض تتبادلان علاقات تشابه: واحدة تنتج الحياة الإنسانية. الأخرى تدر الغذاء اللازم لهذه الحياة. هذه وتلك، تمران على وساطة رئيسية، الرجل. من هنا ليس من الغرابة أنه–عند أولاد داود كما عند تقريبا جميع فلاحي المغرب العربي– الموسم التقليدي للزواج يكون مع موسم الحرث، لكي تزاوج خصوبة المرأة مع خصوبة الأرض. بنفس حدة الرغبة في تناغم النشاطات الإنسانية المرتبطة بالخصوبة والدورة الزراعية، تقليديا يمنع الزواج في الربيع أين تكون الأرض حاملة للبذور: لأن الزواج في الربيع يضر بالأرض.

➢ **تحريم النسج:**

لقد عرفنا بأن النسيج هو الشبيه النسوي للحرث، الشيء الذي يدل على أنه يرمز إلى فعل الخصوبة. إنه إذن يكون مع الزواج علاقة تشابهية تماما مثلما لايمكن حرث الأرض المزروعة، ووجوب اجتناب النساء الحوامل، فإن النسج خلال هذه الفترة الربيعية يكون مخالفا للانسجام الكوني.

مختلف هذه التحريمات المرتبطة بخصوبة الأرض والمرأة تحيطها جملة من الإحتياطات الرمزية وتعبر عن قلق الفلاحين نحو إنتاجهم وغلتهم، التي تعتبر في هذه الفترة بالضبط غير مؤكدة.

➢ **الإحتفال بالربيع، "هيفسوين":**

عند أولاد داود، كما في باقي الأوراس عموما، الإحتفال بالربيع يمتد سبعة أيام، عند منتصف شهر "فرار"، إذن في بداية شهر مارس في التقويم الميلادي.

عند أولاد داود، الإحتفال بعيد الربيع يعتبر كما كتبت Mathéa Gaudry "رمز لإعادة إحياء الأرض، بحيث يجب على كل النساء، في هذا اليوم، لكي يذهبن إلى العين، يضعن

سيقان القمح أو بعض الحشائش في أفواه الجراب، وبالتالي، كما يقلن، ستكون السنة خضراء"[1].

أثناء هذا اليوم الأول من الربيع، يتعلق الأمر بتكرار، بطريقة ما، التصرفات التي اكتملت في بداية الدورة الشمسية الجديدة، هذا يعني مرة أخرى، محاولة جلب البركات المتبقية خلال طقوس ينار. الماء المحضر طقسيا خلال هذا اليوم ترشه النساء على عتبات المنازل والفضاء المنزلي، الذي يرمز إلى الخصوبة التي ننتظرها من الأرض ومن النساء. لهذا السبب لا تستهلك حالا: من خلال إقامتها في المطبخ، تضطلع بإيصا ل المنزل فضائل النماء والخصوبة.

خلال هذا الصباح أيضا، النساء يتجهن إلى أمكنة نزع الفخار ليحضرهن إلى المنزل. لأنه، كما تقول النساء، الفخار المحضر في هذا اليوم الأول للربيع يشتهر بصلابة الأواني المصنوعة منه وسهولة إستعمال عجينه. لكن، النساء الحوامل لا يشاركن في ذلك وكذا اللاتي مازلن في الحداد.

ابتداء من اليوم الأول من الربيع وحتى آخر يوم من الحصاد، النساء داخل المنازل يقمن بصناعة الأواني الفخارية في السقيفة حيث الظل والرطوبة داخل هذا الفضاء الانتقالي، بين الفضاء الداخلي الذي هو مآلهن والفضاء الخارجي الذي أتوا منه. تترك النساء الأواني تجف بعض الوقت قبل أن يضعنها على السطح السفلي عند ظل أحد الحيطان. أخيرا لا تقوم النساء بطهي الأواني الفخارية إلا حين الانتهاء من الحصاد.

في هذا اليوم الأول من الربيع، بعد استهلاك الماء، قطف سيقان القمح وإحضار الفخار، حينما تعود النساء إلى بيوتهن، يقمن بتحضير أكلة خاصة بهذه المناسبة تسمى "هوضفيست"[2].

قبل أن تتجمع العائلة حول المطبخ لتناول "هوضفيست"، ربة المنزل لا تفوت فرصة ذلك لتحيي السكان المخفيين وتجديد عقد الاتفاق المبرم معهم، بتوزيع بعض الفتاة على أركان المنزل.

[1] -Gaudry, M, op,cit., p. 259.

[2] عبارة عن أرغفة محضرة من الدقيق، ترش بعد الطهي بالزبدة والعسل.

في الماضي البعيد نسبيا، وخلال السبعة أيام الأولى للربيع كل مساء تجري لعبة "هاكورث" التي أشرنا إليها سابقا والتي يجب على كل رجل من القرية المشاركة فيها. صفة الإلزام هذه، في توقيت ثابت من السنة الشمسية، أثار إنتباه Mathéa Gaudry فكتبت تقول " يمكّننا ذلك من اعتبار هذه اللعبة ليس فحسب كرياضة، لكن أيضا كوسيلة لإحياء الاحتفال الزراعي[1]". وكانت تجري بين رفقتين. ولقد حاولنا في السابق تحليل المعنى الاجتماعي لتقسيم القرية إلى رفقات تتضاد فيما بينها. يبدو لنا من المهم جدا الإلحاح على المعنى الرمزي لهذا الطقس المهم.

هذه اللعبة التي استمدت نشأتها من مبدأ الازدواجية التي تتسم بها التنظيمات الاجتماعية والفضائية، لديها أيضا مغزى رمزي، من جهة توزيع قوى المقدس المتراكمة خلال السبعة أيام الأولى للربيع، ومن جهة أخرى إعطاء معنى للمصدر الذي جاءوا منه.

الأشهر التي تفصل الاحتفال بقدوم الربيع وبداية جني المحاصيل تقليديا تتمتع ببعض الطقوس الزراعية الموجهة لمرافقة نمو الحبوب في الحقول وبداية نضج بعض الفواكه. اليوم، هذه الممارسات الطقسية الوسطى لم يعد لها وجود.

**2.2. طقوس الحصاد:**

يعتبر موسم الحصاد بمثابة موت الحقل، هكذا يغني الحصاد. إنه يشرك إذن مع الاحتضار والموت.

الطقوس التي تحيطه تكون إذن، بطريقة ما، طقوس جنائزية ومن ثم ترافق هذا المأتم محرمات والتي يكون لها، مثلما يحدث دائما، الفضاء كإطارها العام.

الحصاد "هو نزع القداسة للحبوب في الحقول وإدخالهم في غذاء البشر"[2]. عند أولاد داود، كما عند غيرهم، نزع القداسة هذه يتحصل عليها، في المحل الأول، عن طريق ملاحظة بعض التحريمات التي تتبعها، مثلما هو دائما في النسج، في النار، في الزواج.

عند أولاد داود، حينما تنتهي فترة الحصاد، تتخذ العائلات السطوح كمكانها المفضل للجلوس والسمر. هذا الإحتلال لهذا الفضاء يعتبر كفعل جماعي. لأن الحقل والسطح يرتبطان بعلاقة تشابه وتضاد وبالتالي علاقة تكامل.

1 -Gaudry, M, op, cit., p.261.
2 -Servier, J, op, cit., p. 213.

النادر الذي سيستقبل الحبوب كما استقبلت السطوح فواكه البساتين، يحضر طقسيا لعملية الدرس بأضحية تذبح على العمود المغروس في وسط النادر. هذا الأخير يعتبر آخر فضاء لتوزيع القوى المقدسة التي أمنت خصوبة الحقول وبالتالي وفرة الإحتياطات الغذائية.

في عتبة المنزل، حينما تدخل الحبوب لتخزن في غرف التخزين السفلى، رب المنزل يقوم بتضحية ثانية. "لا يمكن إدخال القمح إلى المنزل دون لحم طازج" كما يقول الناس.

يبدو بوضوح من خلال هذا التحليل الخاص بالزمن والفضاء الزراعي بأن هذا وذاك لم يتناولا على أساس أنهما حقائق تنفصل عن الفضاء المنزلي. وأيضا فهما لا يعتبران مستقلين عن المرأة وكذلك عمل الرجل بالحقل. الدور التقليدي للمرأة هو الخصوبة ومن هنا فهو يتكامل مع دور الرجل. لهذا فالمرأة ممثلة رئيسية لكل الطقوس، بمافيها الطقوس الفلاحية التي تستدعي خصوبة الأرض، التي بدونها تستحيل الحياة.

الطقوس المتعلقة بالفضاء الزراعي تحضر بالمنزل. كما لو أنه في التفكير التقليدي، الفضاء الداخلي يستطيع أن يمنح للفضاء الخارجي فضائل الحماية والخصوبة النابعة من الحضور النسوي وكذلك الأرواح المشاركة للمنزل وأرواح الأجداد.

**3.2. من الفضاء المنزلي إلى الدورات الدينية:**

في كل مكان يفتتح الحرث الدورة الزراعية.

في كل الأوراس- في عصر كانت الطقوس محترمة لأنها كانت النقاط النشطة المسيرة لمختلف مستويات المقدس، الرجل الأول الذي يبدأ الحرث، كان يذهب إلى حقله مرفوقا بزوجته ويذبح كبشا أو معزة ملطخا المحراث بالدم، موقعا بهذا التصرف عقد الارتباط الذي من خلاله، الأحياء يستدعون الأموات والمخفيين. بعد ذلك، يقوم الرجل والمرأة بطقوس بداية الحرث ليتبعه في اليوم الموالي كل الفلاحين مرفوقين هم أيضا بزوجاتهم.

في أمسية اليوم الأول، لحم الأضحية يقدم للجميع من خلال تنظيم عشاء جماعي المحضر من قبل الحارث الأول. من هنا يمكن لباقي الفلاحين بداية الحرث.

في هذه المناسبة كل ربة بيت أولاد داود تحضر على الحجارة الثلاث كسكس بالفول الأخضر الطري. بعد ذلك تلبس أحسن لباس دون وضع "الكحل" أو أي مسحوق آخر على الوجه، وتخرج مع زوجها، حاملة الأكل الذي حضرته وكذلك الرمان والدلاع والطمينة.

إن رمزية هذا الطقس البسيط واضحة. الأكلة المحضرة من طرف النساء بالمنزل على الحجارة الثلاث من شأنها أن تجلب بعلاقتها مع الحرث رضا الحراس المخفيين للمطبخ. لكن أيضا، إنه يعد المعنى الأول للعلاقة التي يوظفها الفلاح–على جانب الفعالية السحرية وفلسفتهم في الحياة– بين الفضاء المنزلي والفضاء الزراعي بين حرث الرجل ودور المرأة في الخصوبة. "حينما تشارك النساء في الطقوس الزراعية، إنه...ازدواج بين الخصوبة الزراعية والخصوبة الإنسانية، الذي يعتبر شكل الخصوبة بامتياز المؤسس عن طريق الطقوس ليمنحهم الفعالية السحرية"[1].

ومن جهة أخرى، يعتبر الحرث– في نفس مرتبة بناء المنزل– فعل امتلاك الفضاء، من هنا كان من الضروري لزوجة الفلاح استعمال طقوس دفاعية ضد المخفيين، الأوائل الذين احتلوا المكان، التي تنتظر منهم، من خلال ذلك، الاتفاق والحماية، وكذلك الخصوبة التي تمثلها.

المواد المحضرة من قبل ربة البيت والموضوعة على التراب، ذات دلالات قوية. الرمانة ترمز بامتياز إلى الخصوبة في كل البحر المتوسط [2]، أما وجود الدلاع فهو رمز للأمطار الكثيرة[3]. أما القمح والفول فهما يمثلان الإنتاج المنتظر من الحرث. لكن أيضا في كل البحر الأبيض المتوسط، يرمز الفول إلى أرواح الموتى [4] العائدون بصفة منتظمة إلى الأرض لتجديد عقد التفاهم.

لهذه الغاية تقدم أضحية كقربان لهذه الأرواح وحراس المكان، تقوم المرأة بوضع قليلا من الأكل على المحراث. في يوم بداية الحرث، عابري السبيل أوالمتسولين يأخذون حظهم من الأكل والصدقات من نفس الأكل المقدم للحراس المخفيين، لأنهم يعتبرونهم كممثلين لهم وللموتى وكذلك للجدود، فهم كما يقول السكان، أحباء الله. إنهم بمثابة دليل لعودة الأموات على الأرض.

[1] -Bourdieu, P, *La maison Kabyle ou le monde renversé, op., p.53.*
[2] -Servier, J, op. cit., p.119.
[3] -Gaudry, M, op. cit., p. 143.
[4] -Servier, J, op. cit., p.143.

الطقوس التي تحيط بالحرث كما تلك التي ترافق النسيج والزواج هدفها جلب " خصوبة الأموات، ولكن الأموات الراضون عن الأحياء والذين أصبحوا حراسا للمنزل [1]. في نفس الوقت كما رأينا سابقا، النساء ينسجن لأن النسيج هو الوجه الأنثوي للحرث.

عند سكان أولاد داود كما عند سكان الدول المغاربية، نفس الممنوعات الطقسية التي تحيط هذه العمليات، مع، تقريبا، نفس المعنى. يمنع إخراج النار أو الفحم من المنزل، لأن الحياة(الممثلة عن طريق النار) إذا خرجت من المنزل فسوف تخرج أيضا من الحقل والنسيج، الفضاء المنزلي والفضاء الزراعي يرتبطان بعلاقة التضاد والتشابه.

وأيضا يمنع على المرأة ظفر شعرها عند مرافقتها زوجها يوم بداية الحرث، ولا أمام النسيج. " ...النغاد (آلة النسيج) والسكة (آلة الحرث) يرمزان لوحدهما إلى ارتباط الرجل والمرأة"[2].

**4.2. الفضاء المنزلي والدورة الدينية:**

في كل منطقة أين فرض الإسلام نفسه، تلقى مسارا يشبه مسارات كل الأديان الكبرى وكان لزاما عليه أن يتعامل مع ممارسات ومعتقدات سابقة لمجيئه. هذه الممارسات القديمة الممتدة آلاف السنين، أدمجت، واستعيدت وأولت من طرفه، الدين في كل مكان وزمان يستمد حيوية جديدة، قوة ديناميكية وخاصة وتأثير فعال من شأنه أن يجذب دخول مؤمنين جدد الذين دون أن يقطعوا الصلة تماما مع تراثهم ونمط وجودهم الوراثي، يتحولون إلى أعضاء لجماعة عالمية تتسامى على حدود آفاقها.

من بين إحتفالات السنة الإسلامية القمرية-عاشوراء، العيد الكبير(الأضحى)، العيد الصغير(الفطر)، والمولد- إثنان منهم عند أولاد داود، كما عند جميع الأوراسيين، يحتفل بهم بطريقة مميزة وخاصة. يتعلق الأمر بعاشوراء والعيد الكبير.

- **عاشوراء:**

تفتتح عاشوراء السنة الإسلامية والقمرية، بمعنى الدورة الدينية. بالنسبة للإسلام ، هذا الاحتفال يحيي معركة كربلاء وموت سيدنا الحسين، ابن سيدنا علي وحفيد النبي(ص).

[1] -Servier, J, op. cit., p.150.
[2] -Servier, J, op. cit., p.134.

لكن وبما أنها أول حفل للسنة القمرية الإسلامية، عاشوراء استعادت طقوس كثيرة شعبية التي تتسم بها السنة الشمسية والزراعية. وكذلك، ومن خلال عدة أوجه،، الممارسات المستعملة في عاشوراء لا تختلف- في معناها الرمزي وحتى في التصرفات- عن تلك التي تحيي الأوقات الكبرى الزراعية.

عند أولاد داود، في صباح عاشوراء، النساء والأطفال يستحمون. لأنه كما يقولون، ماء عاشوراء مقدس وطاهر، وهو في هذا اليوم يأتي من ماء زمزم.

ثم بعد ذلك تملأ النساء جرابهن بالماء، ويلتقطن سبعة من الحصى وبعض الحشائش. وعند عودتهن إلى المنزل كل واحدة تمنح قليلا من هذا الماء المقدس للعتبة. ثم يتقدمن إلى الأمام داخل الفضاء المنزلي، لرش كل الغرف، وبصفة خاصة غرف التخزين، الموقد والزريبة.

بعد ذلك، تقوم ربة البيت بوضع الحصى الملتقط في مختلف الجرار التي تحتوي على الزبدة، العسل والزيت، وكذلك في الأواني المصنوعة من الحلفاء التي تحتوي على الحبوب والخضر والفواكه المجففة والتمور.

في صباح عاشوراء بينما النساء يتجهن إلى العين لملأ جرابهن وممارسة بعض الطقوس التي تمليها التقاليد، الرجال يقومون بذبح أضحية جماعية واقتسام اللحم بين كل عائلات القرية. وعند الزوال يتجهون إلى المسجد لأداء صلاة الظهر.

من جهة أخرى فإن قدوم السنة القمرية والدينية يحتفل بها أيضا بغذاء تجتمع حوله العائلة. يحتوي على "هوضفيست" (لغرايف في بعض جهات الوطن) التي ترش بالزبدة والعسل، الكسكس المحضر بلحم الأضحية الجماعية وكذلك بعض قطع لحم العيد الكبير السابق المجفف.

بالرغم من أن طقس عاشوراء ليس معقدا مثل ينار والربيع، لكن تحليل بعض التصرفات التي سبقت الإشارة إليها تظهر بأن الغاية الرمزية متشابهة، في كثير من الجوانب.

من هنا فإن كل هذه الإحتفالات، تذهب النساء لإحضار: الماء الحجارة وبعض الحشائش. كل هذه التصرفات تكون مشحونة بنفس دلالات الخصوبة، للحفاظ على النظام الكوني، لاستمرارية الحياة المنزلية والحماية ضد قوى الشر. إنها تؤكد أيضا التشابه الرمزي بين الفضاء المنزلي والفضاء الزراعي، إذن بين نماء المنزل ونماء الحقل.

هذا، وإن استهلاك، خلال عاشوراء للحم العيد الكبير المجفف يعبر عن الرغبة في الاستمرار والدوام، وكذلك في " الإحتفاظ بالعائلة من دورة زمنية إلى أخرى ومن حفل إلى آخر على امتداد كل السنة"[1].

➢ **المولد والعيد الصغير:**

تقليديا، المولد والعيد الصغير لا يعتبران عند أولاد داود أو في الأوراس عموما، أعياد ذات أهمية كبيرة. الكتاب الغربيين الذين تناولوا الأوراس لا يتطرقون إليهما إلا نادرا. لكنهما يتميزان بغذاء ليس كالمعتاد، عادة ما يكون باللحم، دون أن تكون هناك أضحية جماعية.

بالنسبة للمولد النبوي، يقوم الرجال بأداء الصلاة وقراءة القرآن أكثر من المعتاد.

بالنسبة للعيد الصغير، تكون الصلاة جماعية وفي أغلب الأحيان خارج المسجد حينما تسمح الظروف المناخية بذلك.

في هذه المناسبة لايتم أبدا ممارسة طقوس تجديد العقد مع المخفيين بمنحهم بعضا من الغذاء العائلي.

بالنسبة للمولد، تقوم النساء بإشعال الشموع في ضريح سيدي براهيم وفي كل المنازل مع حرصهن بإبقاء الموقد مضيئا أين يقبع أسياد المكان.

الأطفال يطوفون الشوارع بالشموع أو بأعواد مشتعلة. عيد المولد النبوي يسيطر عليه الأطفال والنساء.

➢ **العيد الكبير أو العيذ أمقران:**

العيد الكبير يغلق دورة الإحتفالات الدينية الإسلامية. في الإسلام الفعل الإساسي في هذا العيد هو ذبح كبش إقتداء بالأضحية التي قام بها النبي سيدنا ابراهيم.

الممارسات الدينية تبدو أكثر في العيد الكبير منها عاشوراء. لكننا، سوف نرى أنها تحتوي على رغبة ضمنية لتقوية الروابط العائلية وكذلك في حماية المنزل وما تحتوي عليه.

يبدأ الاحتفال بهذا اليوم بصلاة جماعية، في بداية الصباح، في المسجد، ويشارك فيها تقريبا كل السكان حتى أولئك الذين لا يترددون على المسجد في الأيام العادية.

---

[1] -Servier, J, op. cit., p.349.

حينما تنتهي الصلاة، الإمام أول من يبدأ بذبح أضحيته، ليعطي الإشارة إلى الأضاحي العائلية. لأنه عند أولاد داود كما في الأوراس وباقي الدول المغاربية، أضحية الكبش العائلي هي التي تميز العيد الكبير عن باقي الاحتفالات أين كانت تتم الأضاحي جماعيا.

قبل أن يذبح، كبش العيد يكون أداة لعدة اهتمامات من قبل النساء والأطفال الذين يحبون الاعتناء به. ويستحسن من جانب آخر عزله عن بقية القطيع، شهرين أو ثلاثة قبل العيد، لكي يعيش في المنزللإحاطته بالبركة.

في الليلة التي تسبق التضحية، سيدة المنزل تهيأ الحناء لتصبغ بها رأس و رجلي وذيل الكبش.

في صباح العيد، وبمجرد ما ينتهي الإمام من نحر كبشه، كل رب بيت يضحي هو الآخر بكبشه بعد أن يكونوا قد وجهوهم نحو الشرق ولفظ عبارات خاصة بذلك. من الأفضل، تقليديا، أن يكون الذبح خارج المنزل لكن بالقرب منه في فضاء مكشوف. رب البيت يحرص على العتبة بدم الأضحية. هدف هذا التصرف هو تقوية الدائرة المقدسة التي تحدد وتحمي المنزل وفي نفس الوقت تذكير المخفيين بعقد الإتفاق المبرم مع ملاك المكان عند بدأ بناء المنزل.

يقول السكان أن دم الأضحية مشحون بمميزات عديدة. عند أولاد داود، ربة المنزل تحتفظ به جيدا لتستعمله على النار أيام سقوط البَرَد والرياح القوية. "بني فرح" يوزعونه على المربع الأول من الأرض المحروثة لكي تدر إنتاجا وفيرا.

بعدما يدخل الكبش داخل المنزل، الأضحية تبقى معلقة في الغرفة المركزية حتى اليوم الموالي. أولاد داود لايبدؤون بتقطيعه واستهلاك لحمه إلا في اليوم الثاني للعيد.

في اليوم الأو ل للعيد إذن، الغذاء الأساسي هو "الدوارة" وتكون في الغالب مطهاة في الماء ونادرا ما تشوى وإذا شويت يكون ذلك على الطاجين وليس على الجمر.

في غذاء اليوم الثاني يأكل الرأس، أما في المساء فيطبخ الكسكس بكتف الأضحية.

في اليوم الثالث، العائلة تستهلك بقية اللحم خاصة إذا كانت كثيرة العدد، باستثناء بعض القطع المهداة إلى العائلة وقليلا منه يجفف ويستهلك في عاشوراء.

إن أضحية العيد الكبير تعد مناسبة للتبادلات العائلية. كل رب عائلة يرسل إلى إخوته، إلى والدي زوجته وإلى زوجات أبنائه قطع من لحم الأضحية ويتلقى منهم نفس الشيء. وفي

حالة ما إذا احتفلت العائلة قريبا بزواج الإبن، يبعث الفخذ لوالدي العروس. الذين يبعثون بدورهم فخذا لوالدي صهرهم.

صوف الأضحية يحفظ عموما لنسج أول "برنوس" لأصغر ابن. ربما تتقارب بعض الشيء رمزيا مع الطقس القبائلي الذي يقوم فيه رب العائلة بتغطية الابن الأصغر بصوف العيد كما لو أنه يؤكد دخول الابن رسميا في العائلة.

ومن جانب آخر، عند أولاد داود كما عند أغلب القبائل الأوراسية، جميع أفراد العائلة يقومون بمسح وجوههم بجلد الأضحية بعد السلخ مباشرة.

أما بالنسبة للجلد فيعالج في اليوم نفسه من قبل النساء لكي يستعمل كدلو أو كفراش. النساء يعتنين به أيضا عناية خاصة كنزع منه مثلا بعض القطع ليضعن به بعض التعويذات والتمائم. "جلد أضحية العيد رمز للعقد الذي يربط كل العائلة باللامرئي، توضع دائما بعلاقة مع أفكار الحماية والخصوبة"[1].

بعض مواد الكبش يكونون من جهة أخرى، محفوظين بعناية كطلاسم، وأحيانا كدواء. ومنها:

- الدم، المستعمل كبخور في البساتين؛
- قرون الكبش، رمز القوة المقدسة والنماء الذي يضطلع بجلب النماء للمنزل. توضع قرونه في الدرج الرئيسي، فوق الموقد في غرفة المطبخ ويحتفظ بهم إلى غاية العيد المقبل حيث تستبدل بالجديدة؛
- يعلق الذيل والمثانة في الغرفة المركزية لإبعاد العين؛
- عظم الكتف الأيمن، يحفظ إيضا إلى غاية العيد المقبل، في غرفة التخزين لكي تجلب النماء والوفرة.

إن مجموع هذه الممارسات الطقسية تتضمن الإرادة لتقوية الروابط العائلية من عيد لآخر، وفي كل العام –داخل المنزل وخارجه– وتأمين على امتداد العام، النماء والوفرة.

أضحية العيد تفرض نفسها كما لو كانت رمزا لدوام واستمرار العائلة. لهذا فإن جزء من اللحم يحفظ لكي يستهلك في عاشوراء، أول عيد للدورة القادمة. لهذا السبب أيضا بعض

[1] -Servier, J, op, cit., p. 349.

الأعضاء تحفظ كطلاسم الحماية، إلى غاية العيد المقبل، كما أنها تحمل للعائلة رسائل أخرى، النماء والشرف.

يعتبر العيد الكبير أيضا ، خارج الفضاء المنزلي، أداة لتقوية روابط القرابة عن طريق الهبة والهبة المضادة وكذلك تبادل الزيارات.

إن تحليل الأوقات القوية للتقويم الزراعي والتقويم الديني تبين أنه بين هذا وذاك لا يوجد الفرق إلا في التعبير. القصد الرمزي الذي ينشط الطقوس الزراعية في أغلب الأحيان يكون شبيها بالطقوس الدينية ويتعلق بدوام واستمرار العائلة:

- في تواجدها البيولوجي(الميلاد–الموت)؛
- في تواجدها الإقتصادي(الوفرة، النماء فية المنزل، المرتبطة بخصوبة الأرض)؛
- في تواجده الاجتماعي(علاقات الزواج، الشرف)؛
- في إقليمها، الفضاء المنزلي.

إن هده الطقوس، كما أسلفنا، تجري في معظمها بالفضاء المنزلي؛ لأن المنزل تربطه بالفضاء الزراعي علاقة تضاد وفي نفس الوقت علاقة تكامل، بين الحقل والمنزل تجري علاقة سبب ومسبب تحتويها ضمنيا مختلف الطقوس.

## المبحث الثالث: المنزل التقليدي لأولاد داود في بيئته:

لقد افترضنا في البداية، بأن وقائع العمران–سواء تعلق الأمر بالقرية أو بالمنزل– تعتبر كخلاصة معقدة ونتيجة للتكوينات الفيزيائية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية.

بالنسبة للمنزل، عناصر هذه الخلاصة حاولنا إبرازها في الفصول السابقة. لكن من الفائدة في نظرنا العودة إليها بهدف تبيان حقيقة هذه الخلاصة التي تتعلق أساسا بتنظيم الفضاءات المنزلية.

### 1. علاقة المنزل ببيئته:

على مدى الفصول الأولى لهذا العمل، تبين لنا بأن علاقة المنزل ببيئته–في جبال الأوراس بصفة عامة وعند أولاد داود بصفة خاصة– تعتبر حقيقة دامغة تفرض نفسها بقوة.

كل الباحثين الذين عملوا على الأوراس ألحوا على هذا الانطباع السريع: القرى الأوراسية تمتزج مع الجبال التي خرجت منها متخذة أشكالها. إذا كانت هذه الحقيقة تمس القرى فهي تتعلق أيضا بالمنازل التي تكونها.

تعتبرعلاقة منزل أولاد داود ببيئته علاقة قوية ومتينة، يعبر عنها في مختلف مستويات الحقيقة الفيزيقية.

### 1.1. علاقة المنزل بالموقع:

يبنى المنزل التقليدي على مستوى منحنيات المكان يندمج مع انكسارات التربة. في أغلب الأحيان، العمران يستند على هذه الفوضى الظاهرية ليدمجها في تناغم تام في البناء وهذه هي نقطة قوتها.

تتحقق هذه العلاقة الوطيدة بين المنزل والموقع بطرق مختلفة. فغالبا ما نلاحظ:

- بناء منازل على انكسارات كبيرة دون تهيئة أولية للأرض؛
- الانحناء الذي يمتزج ويستند على الصخرة التي يبنى عليه؛
- أحد الحيطان يتكون من الصخرة نفسها التي يستند عليها(ربما تقليد لأرث قديم جدا)؛

إن بساطة الإمكانيات التقنية المستعملة ساعدت في التوصل إلى هذه الحلول- متأصلة وفي نفس الوقت متناغمة- للتكيف مع العوامل التوبوغرافية الصعبة. هذه الأخيرة لا تمثل أبدا عراقيل مستحيلة التجاوز. ليس فحسب نمط البناء التقليدي يستعملها ويسخرها ليتأقلم معها بسهولة، لكن أيضا، يخلق، عن طريق مزج هذه العراقيل التوبوغرافية والتكنولوجية، هندسة معمارية للفضاء متنوعة جدا من خلال توجهها السوسيو إقتصادي.

من هنا فإنه لايكفي، في نظرنا، إعتبار المنزل يندمج بصفة تامة مع الموقع ومن ثم القيام بتحليل طريقة هذا التأقلم. لأنه، "بالرغم من أن الطبيعة الفيزيقية للموقع تؤثر في شكل البناء كما هو الحال في الموقع المنحدر، فإن اختيار الموقع هو الذي يحدد هذه المتغيرات"[1].

لقد رأينا في بداية هذا العمل، بأن اختيار الموقع لبناء القرية يحدد عن طريق متغيرات ذات نمط اجتماعي، اقتصادي، تاريخي وثقافي. الشيء الذي يقودنا في نهاية المطاف، لتأكيد بأن هذه العوامل السوسيو ثقافية التي تحدد بطريقة ما شكل المنزل في تأقلمه مع الصعوبات التيبوغرافية.

على كل حال، اختيار الموقع-الذي يتحدد مبدئيا عن طريق العوامل السوسيواقتصادية والثقافية- والشكل المعماري للمنزل الذي يؤثر فيه بعد ذلك، يعبر بطريقة ظاهرة ومكثفة،

[1] -Rapport, A, *Pour une Anthropologie de la maison*, op. cit., pp.102-104.

من جهة، عن طريق هذا التصور التقليدي للبيئة الذي تحدثنا عنه في البداية، ومن جهة أخرى وكنتيجة لذلك، علاقة المجتمع ببيئته.
إنه من المؤكد أن المدينة، القرية، المنزل تعد دوما كخلاصة لعلاقة الإنسان ببيئته مهما تكن طبيعة هذه العلاقة. في المجتمعات الصناعية، هذه العلاقة تتحدد عن طريق الإستعمالات المتنوعة: الإنسان يعدل، يكمل، يضيف ثم بطريقة ما يبدع لكي في النهاية يحطم. في المجتمعات التقليدية العلاقة تبنى على التوازن، على التناغم لا على الرغبة في الامتلاك أكثر.

البناءات التقليدية على العموم- والأوراسية تعتبر كنموذج ممثل لهذه النظرة- تعبر عن سلوك احترام البيئة: الاحترام عن طريق اختيار الموقع، وأيضا عن طريق اختيار أدوات البناء وأخيرا عن طريق الأشكال. من هنا فإن " ليس فحسب هذه الأشكال تلبي المطالب الرمزية، لكن في الغالب، تعتبر كجزء لا يتجزأ من الموقع الذي لا يمكننا تخيله بدون المنازل، القرية أو المدينة"[1].

إن هذا التناغم يتطلب الامتزاج التام لكل هذه العناصر التي تتحدد بصفة تبادلية وتنتظم مع بعضها بحيث أن كل مقاربة التي تستدعي بعزل وترتيب مختلف التكوينات لهذه الخلاصة ليس صعبا فحسب بل يعتبر ضربا من ضروب العبث.

العلاقة المتناغمة والمنسجمة للمنزل مع بيئته ليست فقط تعبير عن تأقلم هذه الأخيرة للصعوبات الفيزيقية للموقع المختار.

إذا كانت البناءات التقليدية عموما، والأوراسية على الخصوص، تبدو ممتزجة، في أغلب الأحيان، مع المنظر العام الذي تنتمي إليه، وأيضا فإن الأدوات المستعملة في البناء هي نفس المواد التي تكون المنظر. "هكذا أفهم كلمة "الجمال". التناغم التام بين الشيء، الشكل والمكان الذي يتواجد فيه هذا الشكل. وليس فقط جغرافيا لكن كونيا"[2].

**2.1. علاقة طريقة البناء مع البيئة:**

إن نمط بناء المنازل التقليدية يفترض، كما رأينا، استعمال الأدوات المحلية، الموجودة في نفس المكان، والتي تساهم في الشكل المعماري.

---

1 -Rapport, A, op, cit.n, p. 106.
2 -Ravereau, A, *Le Mzab, une leçon d'architecture,* Paris, Sindbad, 1981, p. 11.

من هنا، فإن تعميم استعمال الحجارة والتراب، يمكن من إعطاء حلول معمارية حرة جدا ومتناغمة متكيفة مع الممارسات الاجتماعية وفي نفس الوقت مع الشروط التوبوغرافية الصعبة وكذا مع صرامة المناخ. بالإضافة إلى التعديلات التي أدخلت على الفضاء، الحجارة والتراب من شأنهما جلب راحة إضافية: لا توجد أية زاوية حادة إلى درجة أنها تجرح، الإحتكاك بها ليس صلبا ولا عنيف.

وكذلك، استعمال الصنوبر أو البلوط –المتواجد بكثرة في المنطقة– كعمود (عرصة)، مكن بالإضافة إلى مميزاته الطبيعية الخاصة، المساعدة في إنجاز غرف واسعة وعالية، متكيفة مع الوظيفة السوسيوثقافية وأيضا إلى المناخ.

إن هذه العلاقة الحميمية بين المنزل وبيئته لا تمثل الأوجه الإيجابية للتناغم المعماري فقط. إن نمط البناء التقليدي تفترض دائما استعمال أدوات محلية، ومن المنطقي أن البناء أيضا يتلقى أيضا النقص الذي تعاني منه البيئة عموما.

من هنا، على عكس سكان وادي سوف ووادي ميزاب الذين يجدون في نفس المكان الإمكانيات لصناعة الجبس البسيط لكن الفعال، أولاد داود ( مثل الكثير من الجماعات الاجتماعية القروية للأوراس) ليس لديهم هذه الإمكانية. غياب هذه المادة ، الجيدة القادرة على تأمين تماسك البناء وتجنب تآكل التراب الموضوع بين الحجارة خاصة حينما يكون عرضة للمياه مدة طويلة، يعتبر العائق الكبير وبالتالي المشكل الأساسي لهذه البناءات التقليدية الأوراسية.

**3.1. علاقة المنزل بالمناخ:**

في هذا المناخ الجبلي المتوسط الرطوبة الحار والجاف صيفا والبارد شتاء، وجب على المنزل تأمين الحماية المناخية الضرورية، التي تحصل عليها على مستويين مختلفين لأنماط البناء والأشكال المعمارية. الحجارة والتراب– اللذان يعتبران الأدوات الرئيسية المستعملة في المنازل التقليدية لأولاد داود–يعتبران بامتياز، كما نعرف، عازلين حراريين هامين، بالإضافة إلى ميزتيهما: صلابة الحجارة وفصلها بالتراب. هذا يساعد بدرجة كبيرة وأساسية على إنجاز المنازل الباردة صيفا وأقل برودة نسبيا شتاء.

من الناحية البنائية، الحيطان العريضة من الأسفل إلى السقف تمكن من الإجابة على الصعوبات التقنية، بمعنى، الإجابة على قلة الأعمدة ومن ثم مقاومة شساعة بعض الغرف وعلوها.

إن هذه الكتلة الكبيرة من التراب التي تغطي وتحيط بالمنزل تعتبر إجابة مميزة وملائمة للصعوبات المناخية المفروضة، في مناخ بارد شتاء وحار صيفا. بالإضافة إلى ميزته (العازل الحراري)، الحجارة والتراب يعطلان دخول الحرارة صيفا والبرودة شتاء.

إن التنظيم العام للمنزل على ثلاث مستويات- مخصصين المستوى الأول للحيوانات، الثاني للعائلة والثالث للمواد الزراعية القابلة للتلف- تؤدي إلى تأمين المنزل جوا معتدلا وملائما. الفضاءات العائلية، الواقعة في المركز محمية عن طريق الأبعاد الحرارية في المستوى السفلي والعلوي. الزريبة الموجودة بالأسفل تعتبر بالشتاء مصدر للحرارة لأن العائلة تتجمع فوقها مباشرة في الغرفة المركزية التي يضيف لها المطبخ حرارة أكثر.

عكس ذلك تماما، في فصل الصيف تعتبر السقيفة الغرفة الأكثر برودة، ولهذا الغرض الأكثر استعمالا بالنهار. بينما الفضاءات الخارجية- الساحة و السطوح- يستعملان كمكان للنوم، في الصيف لكي تتمتع العائلة أكثر ببرودة الليالي.

أما بالنسبة للفتحات الصغيرة المصطفة في أعلى الحيطان، تؤمن في الصيف إضاءة كافية، بالسماح للهواء الساخن بالنفاذ إلى الخارج دون أن تسمح بدخول الحرارة. في الشتاء هذه الفتحات تغلق بواسطة الحجارة وقطع القماش، لكي تمنع دخول الهواء البارد.

من هنا، تماما مثل القرية، المنزل التقليدي لأولاد داود يعد بمثابة إجابة للبيئة وبالتحديد إجابة للصعوبات البيئية.

هل يعني هذا أن الشكل المعماري وكيفية تنظيم الفضاءات المنزلية إنما تتحدد ، في المقام الأول، بهذه العراقيل والصعوبات؟ يتعلق الأمر هنا بالتداخل بين مفهوم التكيف مع البيئة وبين الاعتبارات التي تحددها البيئة نفسها. الأولى تفترض الأخذ بعين الاعتبار للمعطيات الخارجية من أجل إدماجهم في خلاصة متناغمة، دون أن ننسى أن هذه الطريقة تتطلب- للقرية كما للمنزل- التأويل السوسيوثقافي لهذه البيئة. المفهوم الثاني يؤكد-بطريقة اعتباطية وبسيطة- سيطرة المعطيات الفيزيقية على باقي أوجه الحقيقة، مفترضين بذلك بان

المنزل التقليدي إنما هو نتاج جامد للصعوبات الجغرافية وكنتيج ة لذلك لكل نوع من المناخ يجب أن تقابله نوعا معينا من المنزل. الشيء الذي يعتبر غير صحيح.

من هنا، كل ذلك يحملنا على التفكير بأن الصعوبات الخاصة بالبيئة تستحق جوابا ينشا بعلاقته مع مجموعة من العناصر السوسيواقتصادية والسوسيوثقافية، التي ترمي إلى الاجتماعي والاقتصادي، إلى تاريخ المجتمع وأيضا إلى ثقافته، إلى نظرته للعالم أين يعتبر المنزل التقليدي مرآته العاكسة.

## أهم نتائج الدراسة الميدانية:

من القرية إلى الشارع ومن الشارع إلى المنزل، المسار التحليلي قادنا إلى محاولة فهم منطق تنظيم الفضاء والاستقرار في المكان لأولاد داود.

لقد بدا لنا على امتداد إقامتنا مع مجتمع البحث والحوار مع سكان أولاد داود، أن الناس الذين بنوا و صمموا "المساكن التقليدية" استثمروا بعمق ماضيهم وثقافتهم و بكلمة واحدة نظرتهم إلى العالم. وبهذه الطريقة عبروا عن ارتباطهم بجبالهم الصعبة المسالك، وبعشائرهم وعائلاتهم. بالرغم من الإمكانات التقنية المتواضعة، استطاعوا التعايش مع الصعوبات البيئية التي تفرضها جغرافية المواقع المنكسرة، والمناخ الصعب والاقتصاد المعتمد على الفلاحة وتربية المواشي؛ كل ذلك فرض التعامل بحذر مع المجاعات. وبسبب هذا الخوف الوراثي والقديم من المجاعات والاعتداء الخارجي بنوا أولا مخازن جماعية لخزن محاصيلهم بعناية، وكذلك اختاروا مواقع صعبة المنافذ وتوجوها أخيرا بإنتاج مركز للمقدس.

بكل تواضع، دشرة أريس حاولت التكيف مع هذه الطبيعة القاسية التي تحيط بها. إنها حاولت فقط إعطاء جواب للصعوبات البيئية. وهذا الجواب- لأنه غني بتاريخ خاص وبثقافة مميزة وبحب متجذر لهذه الأرض- قدم بتناغم كبير. ولهذا السبب فإن القرية والمنازل اكتسبت هذا الجمال الأخاذ دون أن تسعى إليه.

لقد بدا لنا أيضا أن قرية أولاد داود وسكانها تتشابه، على درجة كبيرة، مع قرى أخرى بالأوراس؛ ومن هنا فإن ما قاله لنا السكان عن ماضيهم وعن قريتهم وعن أنفسهم قد يقوله آخرون بدون اختلافات جوهرية. وقد يكون من المحتمل جدا، أن بعض ممارسات و سلوكات أولاد داود بمثابة صدى تردده الجبال الفاصلة بين الجماعات الاجتماعية الممتدة عبر كل الجزائر وربما عبر كل المغرب العربي.

على امتداد فصول هذا البحث، حاولنا تحليل ومقارنة الوقائع الاجتماعية والثقافية بمقاربات علمية. وكما حاولنا أيضا إعطاء تعاريف لبعض المفاهيم وكذا التحقق من صحة الفرضيات. وكانت النتائج المتوصل إليها كما يلي:

**أولا:** ففيما يخص الفرضية الأولى **الفضاء منتوج مقدس أكثر منه اقتصادي.** لقد تبين من خلال البحث أن هناك عدة ممارسات لشغل الفضاء. الأكثر أهمية في النهاية تلك التي تسمى بالمقدس. المنطق التكنولوجي-إن صح التعبير- والنسقي البيئي تأ ثيرهما ثانوي، وذلك

بالقراءة المتأنية للفضاء حيث يكون أكثر وضوحا (في شكل بناء المساكن و الدورات الزراعية والدينية).

ومن هنا فإن اختيار موقع الدشرة يعبر أولا عن تصور للعالم وللطبيعة وفي نفس الوقت عن علاقة الإنسان ببيئته : علاقة التوازن وليس علاقة السيطرة، سلوك الاحترام الذي، من جهة، ينتج قرى مندمجة بانسجام وتناغم مع الطبيعة والى الجمال العام الذي تشارك فيه، ومن جهة أخرى، تمكن من التعايش مع هذه البيئة-حسب إمكانياتها والصعوبات التي تتلقاها- بحيث لا يمكن للقرية أن تزاحم الأراضي الزراعية ولا تدوس حرمتها.

اختيار وضعية القرية يندرج أيضا في ما يمكن أن تعطيه من مادة خام للتأويل- البناءات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية- التي يقترحها سكان الأوراس على فضائهم بالعودة إلى العلاقات التاريخية والاقتصادية التي يتبادلونها مع القبائل الأخرى، أناس من فضاءات أخرى، لديهم أنماط مختلفة للحياة، ومن ثقافة مختلفة واقتصاد مختلف.

هذه العلاقات التاريخية بين الأوراس وعالم الصحراء والهضاب حددت الوظيفة الثنائية للحماية وعلاقة أولاد داود بذلك. وبذلك أدوا إلى تقوية اختيار -وهذا عادي بالنسبة للأوراس- للوضعية الدفاعية وإستراتيجية القرابة في اختيار الموقع للاستقرار. ومكنوا كذلك من تعريف التنظيم المغلق والملتصق للقرية واستراتيجية احتلال الفضاء التي تسيّر الجماعات الاجتماعية، الأحياء، الفضاءات الاقتصادية والمقدسة.

**ثانيا: القداسة والدم باعتبارهما قيم سيميائية ومعطيات روحية تعتبر محددات لشغل الفضاء والمكان.** إن تنظيم الدشرة يرمي، على جانب آخر وبموازاة مع ذلك، إلى نمط الحياة الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية العامة، إلى بناءاتها، إلى تاريخها، إلى نوع العلاقة التي تربط كل جماعة إنسانية مع جماعة إنسانية أخرى، إلى مكانة كل جماعة وكيفية تعريفها للفضاء.

تنظيم فضاء الدشرة يؤول أيضا بعلاقته مع البنية العائلية والى نمط العلاقة بين الرجل والمرأة. هذه العلاقة تعرف المكانة الاجتماعية والاقتصادية للرجل والمرأة، وأيضا الفضاءات التي يترددوا عليها. كل ذلك بعلاقته مع المقدس.

نستطيع أن نفهم إذن أن اختيار القرية وتنظيمها للفضاء يتم من خلال العلاقة العامة مع البيئة الفيزيائية، الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والتاريخية، الشكل الهندسي للمنزل وتنظيم

الفضاء الحميمي يرمي أيضا إلى هذه البيئة والى البنية المنسجمة للدشرة– مفهوم كإطار للحياة وللنشاط– الذي يعتبر المنزل فيه كجزء لا يتجزأ.

## خاتمـــــــــــــــة:

في الختام يمكننا القول بأن تنظيم الفضاء وكيفية بناء المنزل التقليدي في أريس يعتبر كجواب للبيئة، وبالتحديد جواب مقدم للصعوبات البيئية.

لكن هل يمكننا المغالاة في ذلك والقول بأن الأشكال الهندسية وتنظيم الفضاء الحميمي، تحددهما في المقام الأول هذه الصعوبات؟ لا نعتقد ذلك. يتعلق الأمر هنا بإدراك العلاقة بين الجواب المقدم لهذه الصعوبات، وبالمقابل إدراك المحددات التي منحت هذا الجواب. فالأول يفترض الوعي بالمعطيات الخارجية النشطة بهدف دمجها في خلاصة متناغمة، دون أن ننسى بأن هذه الطريقة تفرض- بالنسبة للقرية كما بالنسبة للمنزل- التأويل السوسيوثقافي لهذه البيئة. المفهوم الثاني يؤكد بطريقة مقلصة وبسيطة سيطرة المعطيات الفيزيقية على باقي الأوجه من الحقائق الاجتماعية، بالاعتقاد "الخاطيء" بأن الإستقرار في الفضاء وكيفية بناء المنزل التقليدي يعتبر كجواب و منتوج بسيط غير نشط للصعوبات الجغرافية ومن هنا فإن كل بيئة معينة يجب أن تقابلها نوع معين من السكن وتنظيم الفضاء. وهذا ما حاولت هذه الدراسة المتواضعة الإجابة عليه.

وعلى هذا الأساس كل شيء يقودنا للتفكير بأن الصعوبات الخاصة بالبيئة تمنح إجابة من خلال مجموعة من المعطيات السوسيوثقافية والسوسيواقتصادية التي تفسر التنظيم الاجتماعي والثقافي وكذلك تاريخ المجتمع، وبكلمة واحدة إدراكه ونظرته للعالم الذي يعتبر تنظيم الفضاء وكيفية الاستقرار في المكان وعلاقة كل ذلك بالبيئة صورته العاكسة.

من جانب آخر، يبدو بالتأكيد أنه ومنذ أكثر من عشريتين كل شيء قد قيل حول "النظرة المقلصة" للسوسيولوجي، وأيضا حول رهان الموضوعية التي تعتبر الشرط الرئيسي لعلم الإجتماع بصفة عامة وعلم اجتماع البيئة بصفة خاصة. لكن في الحقيقة لا يعتبر علم الاجتماع وحيدا بين العلوم الاجتماعية حبيسا في فخ مشروعه العلمي.

ليس في نيتنا ولا بمقدورنا التشكيك في المكتسبات و النتائج الباهرة التي توصل إليها هذا العلم. إنما يتعلق الأمر فقط بالرغبة والتمني في إضافة –إلى هذه الصرامة العلمية في التحليل- شيء من هذه الحرارة الإنسانية، قليل من حياة الناس إلى هذه الدراسات الباردة، البعيدة وأحيانا المتعالية، التي حينما تنتهي تترك دائما وراءها الإنطباع بأن هناك شيء مفعم بالأحاسيس لم يقل.

لهذا فنحن الآن، نحاول ليس فحسب معرفة وفهم ذلك لكن وأيضا نقل هذا الفهم الحميمي، للضجيج والعطور، للنور وللظلام، التي بدونها لا وجود للحياة؛ و كل ذلك دون رفض صرامة العلم.

لا شيء، لا شيء على الإطلاق يعطينا الثقة المفرطة بأننا سنتوصل إلى هذا الهدف في عملنا اللاحق، لكن على الأقل تعتبر محاولة للتفكير، جاعلين نصب أعيننا وفي أذهاننا هذه الجملة لـ"جون مالوري" في كتابه الرائع "آخر ملوك تولي: " لا يمكن لنا معرفة بلد ما بناء على علم الجغرافيا...أعتقد أنه لا يمكن لنا أيضا معرفة أي شيء من خلال أي علم؛ إنه أداة بالغة الدقة وبالغة الصلابة. للعالم آلاف من القيم العذبة التي يجب الإنحناء لها لفهمها قبل التعرف على ما تمثل مجموعها... فقط الملاَح يعرف الأرخبيل."

إن علم اجتماع البيئة، في اعتقادنا، يجب أن يحاول مزج هذه التصورات بالعودة إلى الوسط التقليدي المشحون بالمظاهر الثقافية والرمزية التي تجعل منه "صورة مصغرة للبيئة وللعالم"، والتي تصنع له موقعا مع باقي العالم، في علاقة متناغمة منسجمة.

وأخيرا يمكننا أن نتساءل ماذا تضيفه إشكالية أخرى على علاقة الإنسان ببيئته؟ هل يمكن أن نفكر بأننا يمكن أن نقدم أفكارا جديدة، يمكن أن تكون مبعثا لوعي مفيد؟ ألم يحاول علم الإجتماع التحليلي مثلا من خلال تحليل إبداعات خيالية لمحاولة فهم خيالنا الجمعي؟

وأيضا التحليل النفسي في محاولته لتبيان مسارات الإحساس لأنماط تفكير الإنسان، ألم يبدع مقاييس للتحليل لفهم لاوعينا الجمعي؟ ألا يمكن أن نكشف ولو عن طريق ضوء خافت بسيط في ليل مدلهم أخطاءنا البيئية، بالعودة إلى ثقافتنا و مكانتنا كمجتمع يقدس محيطه؟ إنها العناصر التي تكون صورتنا من خلال الأنا الجماعية.

# البيبليوغرافيا

المصادر والمراجع العربية:

1. إديث كيروزيل: " *عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو* "، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء- المغرب.
2. أرنست كاسيرر: "*مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان* "، ترجمة إحسان عباس. دار الأندلس، بيروت 1961.
3. اسماعيل العربي: " *الصحراء الكبرى وشواطئها* "، سلسلة الدراسات الكبرى، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، 1983.
4. ايفانز بريتشارد: "الأنثروبولوجيا الإجتماعية"، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، سنة 1978.
5. أشيلي مونتاغيو: "*البدائية*"، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم 53 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، سنة 1982.
6. إمام عبد الفتاح إمام: "تطور الجدل بعد هيجل"، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، سنة 1997.
7. الإمام أحمد بن محمد العشماوي ثم المكي : "*السلسلة الوافية و الياقوتة الصافية في أنساب أهل البيت المطهر أهله بنص الكتاب*".
8. *برهان غليون: "اغتيال العقل – محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، المركز الثقافي العربي، الطبعة 03، سنة 2004.*
9. جاك لومبار: "مدخل إلى الإثنولوجيا"، ترجمة حسن قبيسي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، سنة1997.
10. جواد علي: "*المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام* "، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ط (03)، سنة 1980.
11. حليم بركات: " *المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات* "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط01، 2000.
12. دونالد. ر. دلى : "حضارة روما منشورات"، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، الفجالة – القاهرة 1979م.
13. سهير عبد العزيز محمد ي وسف: "*الاستمرار والتغيير في البناء الاجتماعي في البادية العربية*"، دار المعارف، القاهرة – مصر، ص 186 .
14. سيزا قاسم، نصر حامد أبو زيد: *مدخل إلى السميوطيقا* ، ج 1، ط 2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996.

15. سيقموند فرويد:" *تفسير الأحلام*" ، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة- مصر، 1981.
16. سيقموند فرويد: " *نظرية الأحلام*" ، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1980.
17. شارل أندري جوليان: " *تاريخ إفريقيا الشمالية* "، ترجمة محمد مزالي والبشير بن سلامة، الدار التونيسية للنشر، ط 03، سنة 1978.
18. الشيخ سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف بن سيدي حشلاف : "*كتاب سلسة الأصول في شجرة أبناء الرسول*"، طبع بالمطبعة التونيسية نهج سوق البلاط عدد 57 – تونس، سنة 1939.
19. عبد الأمير إبراهيم شمس الدين: "*المكان و السلطة* "، ترجمة المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى 1990م.
20. عبد الحميد بورايو: "*القصص الشعبي في منطقة بسكرة* "دراسة ميدانية، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، سنة 1986.
21. عبد الرحمن محمد بن خلدون: "*المقدمة* "، الجزء 01، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت- لبنان، ط 01، سنة 2005.
22. عبد الفتاح محمد أحمد: *المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي* ، ط 1، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987.
23. عبد اللطيف محمود البرغوتي : "*التاريخ الليبي القديم من أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي*"، كلية التربية – الجامعة الليبية، 1971.
24. فتيحة محمد ابراهيم ومصطفى حمدي نشواني: " *مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان*"(الأنثروبولوجيا)، دار المريخ للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1988.
25. فرديناند دي سوسير: "دروس في الألسنية العامة"، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، الدار العربية للكتاب، طرابلس- ليبيا، 1998.
26. فيليب لابورت-تولرا و جان-بيار فارنييه: "إثنولوجيا أنتروبولوجيا" ، ترجمة د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة 01 ، سنة 2004.
27. كارل الرضوان: " الخيام السود في بلاد العرب قصة ضابط عاش ربع قرن مع عشائر الشام و الحجاز " ، ترجمة عبد الهادي عبلة ، تحقيق أ حمد غسان سبانو ، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة 01،سنة 1998.
28. كلود ليفي ستروس: "*الأنثروبولوجيا البنيوية*" ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق، 1977.

29. مبارك بن محمد الميلي: " *تاريخ الجزائر في القديم والحديث* "، تقديم وتصحيح محمد الميلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر، سنة 1976.

30. مبارك حنون: "*دروس في السيميائيات*" ، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987.

31. مجدي الجزيري: " *البنيوية والتنوع البشري وكلود ليفي ستروس* "، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية- مصر، سنة 2002م.

32. مجموعة مؤلفين: " نظرية الثقافة"، ترجمة علي سيد الصادي، سلسلة عالم المعرفة 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1997.

33. محمد أحمد غنيم: " العرب الرحل في مصر – دراسة أنثروبولوجية لبعض جماعات البدو بمحافظتي الدقهلية ودمياط "، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية تاريخ النشر 2001/01/01.

34. محمد السويدي: " *بدو الطوارق بين الثبات والتغير* " دراسة سوسيو- انثروبولوجية في التغير الإجتماعي، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، 1986.

35. محمد السويدي: "*مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري* " دراسة سوسيولوجية لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 1990.

36. محمد الصغير غانم: " *الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا* "، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة – الجزائر، سنة 2005.

37. محمد المرزوقي: " *مع البدو في حلهم وترحالهم* "، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، ط (02)، سنة 1984.

38. محمد عابد الجابري : "*المشروع النهضوي العربي*"، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1996.

39. محمد عبده محجوب وآخرون: " *دراسات في المجتمع البدوي* "، دار المعرفة الجامعية- القاهرة"، 1998.

40. منذر معاليقي: " *صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية* "، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، سنة 2005.

41. موريس أنجرس: " *منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية* "، (تدريبات عملية)، ترجمة مجموعة من الأساتذة، دار القصبة للنشر- الجزائر، 2004.

42. مونكومري وات: " **البدو**"، ترجمة، تحقيق: ابراهيم خورشيد – عبد الحميد يونس – حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع تاريخ النشر 1981/01/01.

43. ناصر الدين سعيدوني: " *دراسات وابحاث في تاريخ الجزائر (العهد العثماني)* "، سلسلة الدراسات الكبرى، المؤسسة الوطنية للكتاب.

44. ناهد صالح وآخرون: " *بحوث في الأنثروبولوجيا العربية مهداة إلى د. أحمد أبو زيد* "، مركز البحوث والدراسات الإجتماعية كلية الآداب– جامعة القاهرة، 2002.

45. نعيم اليافي: " *تطور الصورة الفنية في الشعر الحديث*" ، ط 1، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق– سوريا، 1983.

46. نور الدين طوالبي: " *الدين والطقوس والتغيرات* "، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويدات بيروت– باريس، ديوان المطبوعات الجامعية– الجزائر، الطبعة 01، سنة 1988.

47. هاينريش فون مالتسان: "*ثلاث سنوات في شمال غربي افريقيا* "، ترجمة الدكتور أبو العيد دودو، الجزء (03)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر، 1980.

48. يحيى بوعزيز: " *ثورات الجزائر في القرنين 19 و 20* "، ط 01، نشر دار البعث، قسنطينة – الجزائر، 1980.

49. فراس السواح: "دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني"، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، ط04، سنة 2002.

50. سول شيد لنجر: "التحليل النفسي والسلوك الجماعي"، مجموعة سيكولوجية العلاقات الإنسانية بإشراف الدكتور عبد المنعم المليجي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، دار المعارف بمصر، ط02.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Blaguernon Claude : « ***Le Hogar*** », Paris, Edition Arthard, 1965, P 98.
2. BOULAY Sébastien, « ***La tente dans la société maure(Mauritanie)*** », entre passé et présent, ethnologie d'une culture matérielle bédouine en mutations, Thèse de doctorat du Muséum national d'histoire naturelle,2 vol, Paris, 2003.
3. C. Lévi Strauss : «***Histoire et ethnologie***», Revue de métaphysique et de morale,1949.
4. Capot Rey : «***L'Afrique blanche française, le Sahara français*** », PUF.- Paris; 1953.
5. Danièle Jemma-Gouzon, « ***VILLAGES DE L'AURÈS Archives de pierres***», Éditions L'Harmattan-Paris, 1996.
6. ÉMILE DERMENGHEM: «***Le Pays d'Abel, Le Sahara des Ouled-Naïl des Larbaa et des Amour*** », Librairie Gallimard, 1960.
7. ÉMILE DERMENGHEM : « ***Le culte des saints dans l'islam maghrébin*** », Éditions Gallimard, France, 1954.
8. Fanny Colonna, « ***Aurès/Algérie 1935-1936*** », Photographies de Thérèse Rivière, O P U- Alger et Éditions de la Maison des Sciences de L'homme- Paris, 1987.
9. Fanny Colonna, « ***Les versets de l'invincibilité, Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*** », Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris 1995.
10. François Laplantine, « ***La description ethnographique*** », ouvrage publié sous la direction de François Singly, NATHAN UNIVERSITE, Paris 1998.
11. Germaine Tillion, « ***Le harem et les cousins*** », Éditions du Seuil, Paris 1966.
12. Germaine Tillion: «***Il était une fois l'ethnographie***», Éditions du Seuil, 2000.
13. Jean Copans, « ***L'enquête ethnographique de terrain*** », ouvrage publié sous la direction de François Singly, NATHAN UNIVERSITE, 1998.
14. Jean MORIZOT : ***« L'Aurès ou le myte de la montagne rebelle*** », Éditions L'Harmattan, Paris1991.

15. Marc Côte: « L'Algerie ou l'espace retourné », Media-plus, Algerie,1993.
16. Marie Virolle, « ***Rituels algériens*** », Éditions KARTHALA- Paris,2001.
17. Mathéa GAUDRY, "***La Femme Chaouia de L'aurés***", étude de sociologie berbère, chihab-awal, 1998.
18. Maurice Halbwachs, « ***La mémoire collective***», *1950.*

Des documents produit en version numérique par Mme Lorraine Audy, stagiaire, Et Jean-Marie Tremblay, Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales", Site web: http://www.uqac.uquebec.ca /zone30/Classiques_ des_sciences_sociales /index.html. février 2001.

19. Maurice HALBWACHS, « La psychologie collective d'après Charles Blondel», 1929.

Des documents produit en version numérique par Mme Lorraine Audy, stagiaire, Et Jean-Marie Tremblay, Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales", Site web: http://www.uqac.uquebec.ca /zone30/Classiques_ des_sciences_sociales /index.html. février 2001.

20. Maurice HALBWACHS, « *LES CADRES SOCIAUX DE LA MÉMOIRE», 1925.*

Des documents produit en version numérique par Mme Lorraine Audy, stagiaire, Et Jean-Marie Tremblay, Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales", Site web: http://www.uqac.uquebec.ca /zone30/Classiques_ des_sciences_sociales /index.html. février 2001.

21. MOUSSAOUI Abderrahmane, *« **Espace et sacré au Sahara** »*Ksour et oasis du sud-ouest algérien, CNRS Editions, Paris 2002.
22. OSWALD DUCROT, TZVETAN TODOROV, « ***Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage*** », Edition du Seuil, 1972.
23. Thérèse Rivière ET J. Faubée, « ***Les Tatouage des chaouia de L'Aurès*** », Journal de la SOCIÉTÉ DES AFRICANISTES, TOME XII, Au Siège de la Société, Musée de L'Homme, Paris, 1942.
24. Morleau-ponty, « Phénoménologie de la perception », Ed. Gallimard, 1945.
25. Henri Lefebvre: «***La production de l'espace***», éd Anthropos , 1974 .
26. Ferrier Jean-Paul: «***Semiotique de l'éspace***» , paris Denoel gouthier , 1979 .
27. Raymond Ledrut : «***Sociologie urbaine***», paris puf ; 1968.
28. Augustin Bernard : « ***Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de l'algérie*** », imprimerie orientale fontana fréres, Alger, 1921.
29. Pierre Bourdieu : « ***Sociologie de l'algérie*** », 3eme édition mise a jour, colliction « que sais-je ? » N°802, Presses universitaires de France, Paris- France, 1970.

المعاجم والموسوعات:

1. *ابن منظور: " لسان العرب"، المجلد الثاني، دار المعارف ، بيروت – لبنان، ص 1308. نسخة إلكترونية تم تصويرها بالماسح، تم تحميلها من الموقع التالي:* http://www.waqfeya.com *، وذلك يوم: 2007/11/04.*
2. إحسان محمد الحسن: " *موسوعة علم الإجتماع* "، الدار العربية للموسوعات، بيروت – لبنان، ط (01)، سنة 1999.
3. إمام عبد الفتاح إمام: "*معجم ديانات وأساطير العالم*"، المجلد 02، مكتبة مدبولي، القاهرة– مصر.
4. بيار بونت وميشال إيزار: " *معجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا* "، ترجمة مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة– الجزائر ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت، ط 01، سنة 2006.
5. جان لابلانش، ب بونتاليس: " *معجم التحليل النفسي*" ، تر مصطفى حجازي، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان، 1987.

6. الشيخ أحمد رضا: " *معجم متن اللغة* " موسوعة لغوية حديثة، المجلد الثاني، دار مكتبة الحياة- بيروت، 1377هـ 1958م.
7. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: " *القاموس المحيط* "، الجزء الرابع، الطبعة الثانية، ملتزم الطبع والنشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمضر، 1371هـ 1952م.
8. *منجد الطلاب* ، نظر فيه ووقف على ضبطه فؤاد إفرام البستاني، الطبعة 26، بيروت- لبنان، 1986.
9. Pierre Bonte et Michel Izard, « ***Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*** », Quadrige/PUF, 2004.

المجلات والدوريات العلمية:

1. مجلة آمال: "الأمير عبد القادر، جوانب من شخصيته ومختارات من مؤلفاته"، عدد خاص، رقم 8، 1970/07/05، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر.
2. جريدة السفير (لبنان)، حوار مع محمد أركون، حاوره وسام سعادة، يوم: 12 أفريل 2002 .

محمود مفلح البكر، " *بيت الشعر وما يتعلق به من عادات وتقاليد"*، مجلة المأثورات الشعبية.

3. الواعي محمود، " *التسلسل الزمني للتغلغل الإستعماري الفرنسي بالأوراس* "، مجلة تاريخ الأوراس ونظام التركيبة الإجتماعية والإدارية في أثناء فترة الإحتلال الفرنسي 1837-1954، إنتاج جمعية أول نوفمبر في الأوراس، مطبعة دار الشيهاب، باتنة – الجزائر.

مقالات على مواقع الأنتيرنيت:

1. محمود عابد الجابري، " الفضاء الحضاري....... وتسويق السلع البيانية "، http://www.aljabriabed .net /textes.htm، يوم: 2007/10/05.
2. شهاب اليحياوي: " سيميائية الفضاء وتعقّل المشكلات المدينية "، شبكة النبأ المعلوماتية، http://www.annabaa .org/nbanews/61/506.htm يوم: 2008/01/23.
3. شهاب اليحياوي: « *الدلالات الرمزية والإندماجية لفعل الذوات الإجتماعية في الفضاء المديني* »، موقع ثقافة بلا حدود، http://www.thkafa.com/modules.php?name=News&file=print&sid=1061 ، يوم: 2007/12/19.
4. الرازي نجاة: " الجسد الأنثوي مقال (المرأة والعلاقة بالجسد)"، سلسلة بإشراف عائشة بلعربي.
5. وزارة الثقافة، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، مجلة: "القصص والتاريخ، التمثيل الرمزي لحقب من التاريخ الإجتماعي الجزائري"، العدد الثاني، إشراف ؟أستاذ التعليم العالي: عبد الحميد بورايو، CNRPAH، 2005.
6. عباس خلف علي: "ظاهرة المكان في النص، الظاهرة والتخليق"، إتجاهات، صحيفة أسبوعية تعنى بشؤون الثقافة والمجتمع، إصدار مؤسسة اتجاهات الثقافية، العدد الرابع - جانفي 2008. http://www.ittijahat.com/4th_issue/abbas_khalaf_ali.htm ، تمت زيارة الموقع يوم: 2008/02/22.
7. سعاد أحمد بوبرنوسة: " عادات وتقاليد الليبيين في شرب الشاي"، مجلة تاوالت، الموقع: http://www.tawalt.com، يوم: 2008/02/19.

8. Dominique CASAJUS, « La tente touareg, une tente chargée de valeur», http://www.ivry.cnrs.fr /spafrican/chercheurs/dcasajus1.htm, le : 16/09/2007
9. Dominique Casajus, « La tente tourée vers le couchant », L'homme 183, 2007, pp, 163 à 184.
10. Michel Sivignon : « *L'évolution du nomadisme dans les hautes plaines de l'Ouest Algérien* », Revue de géographie de Lyon ,Année 1963 , Volume 38 , Numéro 38-3 , pp. 205-223. http://www.persee.fr Le : 04/02/2008.
11. A. Bernard : « *L'évolution du nomadisme en Algérie* » , N. Lacroix , Annales de Géographie , Année 1906 , Volume 15 , Numéro 80 , pp. 152-165. http://www.persee.fr Le : 04/02/2008.
12. Therese Riviere : **« L'Habitation Chez les Ouled Abderrahman Chaouia de l'Aures »,** *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 11, No. 3 (Jul., 1938), pp. 294-311.